موافقات
6

من قضايا الفكر الديني بتونس

عبد الرزاق الحمامي

الدار التونسية للنشر

موافقات
سلسلة يشرف عليها كمال عمران

هذه السلسلة تصدر
بالتعاون مع وزارة الثقافة

عبد الرزاق الحمامي

من قضايا الفكر الديني بتونس

الدار التونسية للنشر

ISBN 9973 - 12 - 140 - 6
9973 - 12 - 218 - 6

مقدمة

لقد واكب الغزو العسكري والاستعمار الاستيطاني للبلاد العربية الاسلامية منذ قرنين كلف من قبل بعض الباحثين الغربيين بدراسة تاريخ الاسلام ومختلف اشكال الابداع الفكري والفني عند المسلمين، فانشأوا بموازاة الاستعمار شبكة معلومات تساعد رجل السياسة على مزيد فهم طبيعة المجتمع الذي يهيمن عليه ويغوص الى أعماق الأسس التي يقوم عليها، وقد اصطلح منذ زمن على عمل هؤلاء الباحثين بالاستشراق[1].

انّ مضمون الدّراسات الاستشراقية عموما لا يعدو التأريخ للفكر وتبويب مجالاته مع توفّر نزعة التّحليل وشيء من التّعليل عند البعض فقط، اِلتبس بقناعاتهم الايديولوجية والسّياسيّة، فعرف التّراث الاسلامي إلى جانب اكتشاف النّصوص القيّمة وإعادة الاعتبار إلى أعلام مغمورين ضربا من التّأويل والاسقاطات حاد به عن جوهره في الغالب؛ غير أنّ التّصف

(1) — «المستشرقون» — نجيب العقيقي دار المعارف مصر 1964 .
— «مناهج المستشرقين» ج 1 و 2 المنظمة العربية للتّربية والثقافة والعلوم تونس 1985 وكذلك كتاب إدوارد سعيد : «الاستشراق» .

الأخير من القرن العشرين شهد تراجع المدّ الاستشراقي بعد حصول عديد الدّول المستعمرة على الاستقلال، ولم ينقطع المدّ المذكور تماما وإنّما تواصل ناميا في أعمال من تتلمذوا على المستشرقين واَقتفوا أثرهم؛ إلى جانب بروز كفاءات جديدة اِنبرت للبحث في الرّصيد الاسلامي مستفيدة الى حدّ بعيد بما حقّقته العلوم الاجتماعية والابحاث الانتروبولوجية بالخصوص، فازداد بذلك مجال البحث اتساعا وتعدّدا وتنوّعا[2].

وهكذا تحوّلت وجهة الدّراسات الاسلامية من مجال تاريخ الأفكار إلى مجال أركيولوجيّة المعرفة أو حفريّات الأفكار[3]، وصار البحث في البُنى والخلفيات يشدّ انتباه الدّارسين بعد أن اكتسح الاستشراق أدغال النّصوص الاسلامية وحقّق أمّهاتها...

إنّ هذه الفصول المنضوية تحت عنوان «من قضايا الفكر الدّيني» إن هي إلّا محاولات للنّظر في بعض مجالات الفكر الاسلامي منذ بداياته إلى العصر الحديث وذلك بالوقوف عند علامات مميّزة له ودون اللجوء الى السّرد التاريخي وتقصّي الأحداث الحافة بنشأة الأفكار أو تفصيل القول فيها.

فميدان الدّراسة المقارنة للأديان ما يزال يشغل بال المسلمين لما بين الأديان السّماوية الثلاثة من وشائج وعلاقات داخلية

---

(2) عديدة هي الأسماء التي انكبت على النّظر في التّراث الاسلامي بوسائل جديدة ونكتفي بذكر: محمد أركون وأدونيس ومحمد عابد الجابري على سبيل المثال.

(3) كان الفضل في ابتداع هذه المصطلحات للفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو صاحب كتاب: حفريات المعرفة ترجمة سالم يفوت ط 1 الرباط 1986.

وهي تشترك جميعا في أس موحّد هو التّوحيد وقد نظر المستشرق روجي أرنلداز في هذا الموضوع بما يستحقّ العناية والتّأمل.

وقد لا نجاوز الحقيقة إن زعمنا أنّ المسلم المعاصر محاصر بكمّ هائل من المفاهيم والمصطلحات التي يحاول ان يجد لها مقابلا في تراثه، الأمر الذي دعانا إلى تخصيص فصل لمفهوم الحرية في الفكر الاسلامي المعاصر باعتبارها إحدى علامات الفكر المعاصر إلى جانب مصطلحات أخرى مثل الديمقراطية، فهل لهذا المفهوم نفس المعنى الذي كان سائدا عند المعتزلة مثلا؟

ولعلّ القارئ يدرك بيسر هاجسا آخر يتخلّل هذه المباحث ويوجّهها، إنّه جدليّة النصّ والواقع أو الصّراع المتواتر بين الفقه والحياة العمليّة قديما وحديثا وفي تونس بالذّات، وقد اخترنا البُرزلي (841 هـ) من ناحية ثمّ بعض علماء تونس في القرن التّاسع عشر ميلادي من ناحية أخرى لتأطير هذه الجدلية وما تحيل عليه من بلورة هويّة العالم التّونسي وبنيته الذّهنية وآليات تفكيره التّابعة من المجتمع ومؤسّساته، وما من شكّ في أنّ ميدان البحث في الفكر الدّيني بتونس ما يزال بحاجة الى مزيد عناية تدعم ما تمّ إنجازه إلى حدّ الآن وتشدّ أزره...

وبعد فإنّ هذه الفصول وهي موجزة لا تدّعي الكمال وأقصى غايات صاحبها أن تكون منطلقا للتّدارس والبحث الرّصين.

عبد الرزاق الحمّامي
تونس ، سبتمبر 1990

التماثل والتباين في الأديان السماوية

تقديم :

تواتر الاهتمام بدراسة ما بين الأديان السّماوية من علاقات ووجوه تقارب أو آختلاف وأفضى هذا الاهتمام الى ما يعرف اليوم بعلم الأديان المقارن. ومن بين المستشرقين الفرنسيين الذين درسوا مظهر الارتباط بين اليهودية والمسيحية والاسلام كان «روجي أرنلداز» الذي أسّس قراءته المقارنة للأديان على مفهوم التّوحيد، في كتابه : ثلاثة مرسلين من ربّ واحد.

التماثل والتباين في الأديان السماوية

تمّ طبع هذا الكتاب(1) بباريس في شهر سبتمبر 1983 وهو في خمسة فصول(2) وخاتمة ومذيّل بملاحق متنوّعة (جدول للحروف العربيّة وآخر للحروف العبرية وفهرس للمصطلحات العبرية ومثله للمصطلحات العربية ثمّ جدول مقارن للمصطلحات العبريّة والعربيّة واليونانيّة وأخيرا ثبت بأسماء الأعلام والمؤلّفين الواردة أسماؤهم ضمن الكتاب). وقد قُسّم كلّ فصل إلى فقرات عدّة مصدّرة بعناوين فرعية بحيث يطرح الباحث موضوع الفصل ثمّ يحلّله بالتّفصيل عبر هذه الفقرات ومن

(1) Trois Messagers pour un seul Dieu. Roger Arnaldez, 263 p. Ed. Albin Michel, Paris, 1983.

(2) I. — Trois Messagers et trois Messages.

II. — Messagers, Messages et destinataires.

III. — Intelligence de la foi et vie de foi.

IV. — Les expressions de l'expérience mystique: le langage néoplatonicien.

V. — Les expressions de l'expérience mystique: le langage de l'amour.

خلال تدرجها تكتمل الفكرة. وسنحاول في تقديمنا استعراض أبرز الأفكار الواردة في كلّ فصل على حدة دون التّوقف عند التّفاصيل الواردة تحت كلّ عنوان لكثرتها وتشعّبها أحيانا.

الفصل الأوّل : ثلاثة مرسلين وثلاث رسالات.

يحدّد في هذا الفصل أبرز الفوارق بين الدّيانات التّوحيدية الثلاث متجاوزا التّناقض العقائديّ بينها، مبرزا طبيعة طرق ثلاث في الوحي كما لاحت في النصوص، ومبيّنا صورة الله في كلّ دين وهل إنّها هي ذاتها عند الأديان جميعا أم أنّ لكلّ دين توحيدي ربّه الخاصّ ؟ ولعلّ السّؤال الذي يطرح في هذا السّياق : أين توجد الوحدة وكيف ، في خضمّ الاختلافات ؟ والجواب عنه هو محور بحث «أرنلداز» فيذكر أنّ الواجب يحتّمُ اجتناب إخفاء المصاعب الحافّة بمثل هذا الموضوع كما يرجو عدم التّوقف عند إطار اللّفظ السّطحي أو تبنّي مواقف ذاتية. ما الحلّ لاختلاف الأديان الثلاثة في العقائد وفي تصوّرات أتباعها لباعث الرّسل ؟ فالله واحد ومرسَلوه ثلاثة وكيف يمكن فهم هذه الاختلافات وبِمَ نعلّلها ؟ وفي هذا المجال يحذّر المؤلّف من تعجّل الميل إلى «عمليّة توفيقيّة» لما في النّزعات التّوفيقيّة من تهافت، خاصّة وأنّ عصرنا يشهد توجّها واضحا ويدعو إلى التّأليف بين الأديان وصهرها في بوتقة واحدة. فما الحاجة إلى تعدّد الرسالات ما دام الله واحدا ؟ بل ألا تكون هذه الرّسالات بشريّة الوضع، نتجاوزها للاحتفاظ بما هو جوهري، أي وحدانية الله وخلقه لكلّ ما في الوجود ؟ ومثل هذا الرّأي يفضي إلى انتفاء الفرق بين الله الواحد وبين إله

الفلسفة. ففلاسفة اليونان توصّلوا رغم تعدّد الآلهة إلى تصوّر ربّ أعلى للكون «وهو ما يجعلنا نجزم بأنّ العقل البشري مهيّأ للإيمان بوحدانيّة الله دون حاجة إلى مرسلين، وعندئذ يفقد المرْسلون معناهم وتفقد الأديان الثلاثة كلّ قيمة خصوصية (ص 10). ويرى «أرنلداز» أنّ الفكرة المسلّمة بأنّ الفلاسفة يستمدّون أفكارهم من الأنبياء لا تخلو من تكلّف، وهي فكرة برزت بالخصوص عند كلّ من «فيلون الاسكندري» وأبي سليمان المنطقي (ق 4 /10 م) الذي ذهب إلى أنّ حكماء اليونان إنّما استمدّوا حكمتهم من نور مشكاة النّبوة الوارد ذكرها في سورة النوّر، وهي فكرة وُظّفت للدّفاع عن شرعيّة الأديان. لكنّ صورة الله الواردة في الأديان التّوحيدية الثلاثة لا تطابق صورته عند الفلاسفة، والنّظر السّطحي للقرآن جعل بعض فلاسفة القرن الثّامن عشر يرون في الاسلام تعبيرا عن «الدّين الطّبيعي» لكنّ الشريعة الإسلامية لا تسلّم بقانون ولا بأخلاق طبيعيّة ولا بدين طبيعي وإنّ ما يُعرف بالفطرة ــ وهو ما يسمّى أحيانا بالطّبيعة ــ ليس إلّا دليلا على الخلق ومعرفة الإنسان لخالقه عن طريق العقل الذي هو وسيلة لتلقّي كلمة الله وفهمها، والقرآن يتضمّن قانونا إيجابيّا يتمثّل في جملة من التّوصيات تؤكّد القدرة المطلقة لله وهذا أبعد ما يكون عن القانون الطّبيعي ؛ والتّسليم بأنّ الدّين المذكور «طبيعي» ينفي عن الإسلام أن يكون قاسما مشتركا بين كلّ الدّيانات التّوحيدية ــ وهو ما أراد الإسلام حسب الباحث تحقيقَه ــ ذلك أنّ القرآن أكّد على قدرة الله ووحدانيّته ــ وهي صفات مذكورة في العهدين القديم والجديد. وأتى بشريعة غير

موجودة لا في التّوراة ولا في الأناجيل، شريعة تنسخ كلّ ما تقدّمها ودون أن تقبل هي النّسخ، تطالب بالخضوع «للنبي»[3] لا يعرفه اليهود ولا النّصارى، ومفهوم النّبي في حدّ ذاته يختلف من دين إلى آخر. وهكذا ينتهي المؤلّف إلى أنّ مشكل تنوّع الرّسالات يبقى قائما برمّته ولا إمكانيّة لحصره في نواة موحّدة إذا ما نظرنا إلى كلّ دين من الدّاخل . فينبغي أن تنتسب إلى واحد من الأديان الثلاثة لتلغي الإثنين الآخرين، ومن يرم الظّفر بدين توحيديّ فعلا، بشريعته الخاصّة وبقيمه، فعليْه أن يحيد عن هذه الأديان ويتجنّب خصوصيات رسالاتها بل ويحذف نظرية المُرسَل تماما.

ويقيم المؤلف بعد ذلك مقارنة بين الأديان محورها وحدانية الله وصورته كما تتجلّى في الكتب المقدّسة، فيلاحظ أنّ علماء الدّيانات الثلاث اتّفقوا على أنّ التّوراة هي المرجع العقائدي القارّ نظرا لتقدّمها زمنيا على غيرها من الكتب السّماوية. فالله الواحد، الذي تعلّق به البشر. هو إله اليهود، إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب ؛ ويعمد المؤلف إلى خصائص اللّغة العبرية لتحليل مفهوم الوحدانية كما جاء في التّوراة، فالتّوحيد عند اليهود هو عبادة رب واحد: ربّ إبراهيم وإسحاق ويعقوب وربّ «الشعب المختار»، شعب الوعد والتّحالف l'alliance وتقترن صورة الله في نفس المصدر بتاريخ الشّعب اليهودي وبما أسداه الله لهذا الشّعب من نِعم (أخرجهم من مصر، شقّ لهم في البحر طريقا، أطعمهم من

(3) عبارة المؤلف : Prophète ص 11 .

جو ع، حرّرهم من الأسر) لذلك فإنّ صفاته تظهر من خلال هذه الأعمال فهو (الرّحيم، القويّ، العظيم، الحكيم...) أمّا الصّورة المتعارفة للخالق منذ بدأ تكوين العالم وخلق الكون فلا تلوح بالمرّة في التوّراة ولا مجال للتّعرف على الله إلّا باعتماد شهادات الذين ما فتىء يرافقهم ويرعاهم طوال تاريخهم فلا معنى ـــ حسب اليهود ـــ لتوحيد النّصارى أو المسلمين وإن كان مصدره التّوراة والأنبياء، ما لم يتلقوْا «الشريعة» ـــ تلك التي أوحى بها الله إلى شعبه ـــ ولا علاقة إذن لأيّ كان بالله الحقيقيّ إن لم يكن يهوديّا.

أمّا أتباع المسيحية ـــ وهي مواصلة لليهودية ـــ فإنّهم يعترفون بنفس الإله وأنّ التّوحيد ظاهرة كونيّة تتمثّل في إشعاع شريعة المحبّة في المسيح وذلك عن طريق الإيمان، والمسيح هو ممثّل المحبّة، وللإنسانية جميعا أن تطلب منه الدّعم خلافا لما لوحظ في اليهودية التي تقتضي الاعتراف بشريعة موسى من جانب كلّ الأمم لتتحقّق الإيمان.

وبعد تحليل وجهة نظر الإسلام لله وقدرته، باعتماد آيات قرآنية يقارنها بما جاء في التّوراة، مستدلا بالتّقارب الصّوتي بين العربية والعبريّة في بعض الكلمات يخلصُ إلى أنّ القرآن والتّوراة يتّفقان على عبادة الذّات الإلهية القادرة والمقرّرة لكلّ ما تريده دون حاجتها إلى استشارة فهي لا شريك لها في الملك، غير أنّ الفرق بين التّوراة والقرآن يكمن في أنّ التّوراة تصوّر هذه القدرة في طور الانجاز من خلال سيرة البشر في حين أنّ القرآن يؤكّدها بطريقة قاطعة ويعتبرها حقيقة دينيّة، ويتّخذ الهُدى دليلا للسّائل في

الحياة بينما تُبيّن التّوراة أنّ السّلوك في الأرض يكون تحت رعاية الله لشعبه المختار. وهكذا فإنّ القرآن يتّجه نحو الكوْنية حسب المفهوم المطلق للعبارة القرآنية، بينما تدعو التّوراة إلى اعتراف كل الأمم بإلاه إسرائيل.

وتبدو المواجهة بين الإسلام والمسيحية أوضح عند المقارنة بينهما (ص 26) فالخلاف يمس جوهر القضايا العقائدية لأنّ الإسلام يرفض «التّثليث» وفكرة حلول الله في المسيح أي ربوبيّة المسيح مع تسليمه بنبوّته ومعجزاته ويعترف أيضا «بالإنجيل» لا بالأناجيل الأربعة فهي محرّفة، ويعتبر أكثر لينا من شريعة موسى. وممّا ينكره الإسلام كذلك على المسيحيّة القول بصَلْب المسيح، بينما تؤمن المسيحيّة ــــ حسب القرآن وكما يلاحظ الباحثُ ــــ بمحمّد ورسالته. ورغم تعلّق الإسلام بعقيدة إبراهيم وايمانه بكلّ الأنبياء فإنّ اليهود لا يعترفون بالمسيح وبمحمّد ، والمسيحيّون بدورهم لا يعترفون بنبوّة محمّد لذلك «فالإسلام أكثر الأديان تفتّحا» (ص 27) لكنّه لم يعر قيمة إلى أنّ لليهوديّة تصوّرها الخاصّ للنّبوة (جاء موسى بالشريعة ووظيفة أنبياء إسرائيل تذكير «الشعب» بها)، وإلى أنّ للمسيحية كذلك تصوّرها (الأنبياء يذكّرون بالتّحالف الرّوحي ويُعلمون بربوبية المسيح). فالتصّور الإسلامي للنّبوة يختلف عنهما: كلّ الأنبياء يذكّرون بوحدانية الله ووجوب عبادته ومن بينهم مرسَلُون يكلّفون بإبلاغ شريعة إلى شعوبهم تنسخ بقدوم مُرْسَلٍ جديد إلى أن جاء محمّد لنسخ ما تقدّم.

الفصل الثاني : مُرْسَلُون ورسالات ومرسَل إليهم .

يبيّن الباحث في مستهلّ هذا الفصل الفرق بين مفهوم الرّسالة العاديّ ومفهومها الدّينيّ الذي يقتضي عنصر الإيمان بأنّها صادرة عن الله إلى مُرْسَلٍ. ثمّ يَتَقَصّي مفهوم إرسال الأنبياء من خلال الكتب السّماوية الثلاثة ، ويلاحظ تواتره فيها. ثمّ يثير قضيّة التّسليم بصحّة هذه الإرساليّات والرّسالات : فإذا نظرنا فيها دون اعتبار الإيمان بدين فذلك يوقع في تناقض، لأنّ التّسليم مثلا بأنّ الله أرسل موسى بشريعة خاصّة ببني إسرائيل، على الأمم أن تؤمن بها يفترض أن نكون يهودا. كذلك إذا ما سلّمنا بأنّ المسيح مُرسَلٌ من «الأب» وبأنّه كلمته الخالدة المُنقذة للبشريّة بشريعة المحبّة ــ لأنّ الله أي المُرسل محبة ــ فينبغي أن نكون مسيحيّين . وأخيرا إذا ما آمنّا بأنّ محمّدا رسولُ الله وخاتمُ النّبيّين وأنّه جاء للعالم بشريعة نهائية تنسخ ما تقدّمها فيجب أن نكون مسلمين. فأين الحقيقة إذن ؟ وهل أنّ رسالة واحدة من رسالات ثلاث صادقة وكاملة وما عداها خاطىء وناقص ؟

لا شك في أنّ الرأي الأخير هو اعتقاد كلّ مؤمن اقتنع بدينه من ناحيته.

لكنّ النظر المتجرّد إلى هذه الأديان يحتّم أن تكون هذه الرّسالات المتنافرة كلّها على خطإ أو أنّ واحدة من ثلاث صادقة ؛ وهذه الملاحظة قد تهدي إلى سبيل للحلّ: فالحقيقة واحدة في حدّ ذاتها، وعلى أساس ذلك فإنّ الرّسالات إذا كانت تحمل صوابا وأخطاء من خلال نصوصها فهي ليست إلهيّة

المصدر لما فيها من تناقض وتضارب. لكن أليست للرّسالات حقيقتها الذّاتية رغم ما في العقائد من تضارب، حقيقة متفتّحة وذات تواصل ؟ ويدعم المؤلّف فكرته هذه بمثال من التصوف : فبإمكان إنسان صاحب حدس ديني أن لا يتقيّد بأيّ دين وأن يتأثّر بالقيم الموجودة في الكتب السّماوية : ففي الأديان الثّلاثة عقول تغذّت بما في الرّسالة من قيم وعاشت تجربة التّصوف ـــ العجيبة ـــ بطريقة متشابهة من حيث الباطن رغم اختلاف الأديان والعقائد ، وهذا ما يجعل البعض يرى تماثُلًا بين الأديان، وما الاختلافات العقائدية إلّا نتيجة أحداث سطحية لها علاقة بالظّروف التّاريخية لنقل الرّسالات. ولكنّ هذا ليس رأي المتديّنين ـــ كلّ في ما يخصّ دينه على حدة ـــ لأنّ في ذلك اتّهامًا بالتّحريف والدسّ ورغم ظاهر النّصوص فإنّ الباحث يتبيّن معنى باطنيا متشابها في الكتب الثلاثة ينبني على قِيم تَلْزم ممارسَتُها لا التّفكير فيها فقط وفي هذا الإطار تلتقي الرّسالات. لكن هل تُتَقَبل بهذا المعنى عند المرسَل إليهم ؟

يذهب «أرنلداز» إلى أنّ نصوص الكتب السّماوية تختلف من حيث طبيعتها: فالتّوراة والإنجيل يُروى فيهما كلامِ الله من قبل المُرسلين والحواريّين في حين أنّ القرآن هو ذاته كلام الله نُزّل على الرّسول بواسطة جبريل. ولئن كثر عرض الأحداث التّاريخيّة وتفصيلها في الكتابين فإنّ القرآن يتميّز بالإيجاز وسرد الأحداث الخاصّة بحياة الرّسول، تُروى للذّكرى والاعتبار، وفي هذا السّياق برزت قيمة التّفسير وتعليل أسباب النّزول المأخوذة عن الصّحابة

والتّابعين، إذ لا ذكر في النصّ القرآني لأسباب النّزول. وللقرآن قيمة من حيث أنّه آخر نصّ لهذه الرّسالات نقد سابقيْه وألحّ على دعوة أتباعهما إلى الخضوع لدين إبراهيم وهو ما يؤدّي إلى القول بأنّ هذه الكتب متواترة وإن هي إلّا كتاب واحد. وإذ يناقش صاحب الكتاب فكرة «تفتّح الاسلام» فإنّه يعتبرها «شكليّة» لأنّ التّوراة والانجيل الموصوفيْن في القرآن ليسا ما هو متداول بين الأتباع، فتلك كتب بشرية ثمّ «إنّ الإسلام لا يعترف بكلّ المرسلين إلّا بعد أن «يلبسهم ثوب الإسلام» ولا يمكن القدح في موقف الاسلام «إذا ما سلّمنا بأنّ القرآن هو كلمة الله الخالدة وغير المخلوقة» (ص 43) أوحي به حرفيًا إلى النبيّ محمّد عليه الصلاة والسلام وهو ما يرفضه اليهود والمسيحيون لأنّ تصوّراتهم لا تطابق ما جاء به القرآن، فكيف نفسّر التّوافق الكليّ بين متصوّفي سائر هذه الأديان؟

إنّ آخر ما يهتمّ به «أرنلداز» في هذا الفصل هم متقبّلو هذه الرّسالات. فقد مرّوا بتجارب متغايرة نسبيًا لأنّ التّوراة ظهرت في بيئة وثنيّة ومن هنا كان تأكيدها على التّوحيد ونفي تعدّد الآلهة بترسيخ عقيدة: «أنّ الله منقذ لعباده وأنّ الآلهة متهافتة».

أمّا رسالة المسيح فتوجّهت إلى بيئة توحّد الذّات الإلهيّة فلا وجوب لتأكيد وجود الله الواحد لذلك دعت إلى الالتحام بالله حتّى تتمّ محبّته بعد تجاوز شهوات الدّنيا كنزعة الطّمع وحبّ الغنى. وهي تحتلّ محلّ الآلهة في الدّيانتين اليهودية والمسيحيّة.

ويقارن هذه الظّاهرة بما جاء في القرآن فينتهي من خلال آيات

عديدة إلى أنّها كانت منتشرة، لذلك نهى القرآن عن الزّينة، وحذّر من التّفاخر بالمال أو الفرح بالثّروة، لأنّ «الله غنيّ عن العالمين» وقد خلق الإنسانَ ليعبُده. ويتابع غاية الله من خلق الإنسان ومعنى القرابين، وهل الله في حاجة إليها كما وردت في الرّسالات الثلاث.

أمّا المقابلة بين التّجربة الدينيّة عند اليهود وعند المسلمين فيلوح له من خلالها اختلاف بيّن، ذلك أنّ الله أخرج اليهود من مصر ووعدهم بالتّمكين في الأرض لكنّهم أخطؤوا فعاقبهم بالأسر والاضطهاد ثمّ عفا عنهم وحرّرهم. بينما قام المسلمون بدور الجهاد في سبيل الله والذّود عن الدّين من الكفّار ـــ وقد كانت الصّحراء مجال تيه اليهود وهي محلّ التّجربة الدّينية، وفيها تجلّى الوحي لموسى، بينما تمّت عبرها هجرة الرّسول محمّد وصحبه، لكنّ الوحي نزل بغار حراء لا بها، ثمّ إنّ صورة نزول الوحي على الرّسول صلى الله عليه وسلم اتّسمت بعنصر المفاجأة وكانت جازمة ﴿**اقرأ باسم ربّك**﴾ ، والله في القرآن هو المتعالي ومن هنا تواترت عبارات : سبحان الله ، تعالى ، جلّ وعلا ، ولذلك آستحقّ الحمدَ ، فهو مولى بعيد ولا يدرك في هذه الحياة الدّنيا التي تقابل معنويًا الحياة الآخرة. وينبّه صاحب الكتاب في هذا السّياق وبالاعتماد على دلالة ألفاظ من القرآن إلى نمَط العلاقة بين الله وعباده، فيذهب إلى أنّها «علاقة تجاريّة». فالآيات التّالية يتواتر فيها فعل اشترى: ﴿**أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة**﴾ (البقرة 86) ـــ ﴿**أولئك الذين اشتروا الضّلالة بالهدى**﴾ (البقرة 16) ﴿**إنّ**

الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضرّوا الله شيئا ولهم عذاب أليم﴾ (آل عمران 177) لذلك يفترض أنّها موجّهة إلى كبار التجار وأصحاب القوافل في مكّة المتعلّقين بمتاع الحياة الدّنيا، لكن نفس الفعل يسنده الله إلى ذاته ﴿**إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم﴾** (التّوبة 111) فالصّلاة والزّكاة والجهاد تهدف كلّها حسب المؤلف إلى تجارة لن تبور (انظر الآيات 29 و30 من سورة فاطر و10 و11 من سورة الصّف) وبهذا المنطق التّجاري فإنّ الله يشتري من النّاس أنفسهم بشرط أن يهبوا كلّ شيء في سبيله، أيّ يضحّوا بالنّفس والنّفيس وهذه الحقيقة تذكّر بها الصّلاة والزّكاة. إنّه الغنيّ المتعالي وما أن يدرك القلب هذا التعّالي حتّى يصدّق بوجود الله في كيانه، ومدى قربه منه. وهذا الاستنتاج يفتح في وجه الباحث مسلكا آخر هو جدلية القريب والبعيد والبحث والوجود[4] (ص 59) ويؤكّد من خلالها على أنّ للقلب مكانة خاصّة في كلّ من الأديان الثّلاثة كمحلّا للسرّ والإيمان ويدعّم ذلك في الاسلام معنى الصّدر وشرح الصّدر. ويلحّ على أنّ التّجربة الرّوحيّة تتجذّر في القلب ولم تخرج المغامرة الرّوحية لمتصوفي الأديان الثلاثة عن نطاقه ولذلك توجد «قراءة» صوفية وفهم صوفي لكلّ من الرّسالات فليست الغاية إذن إخضاع هذه الرّسالات جميعا إلى قاسم مشترك ولا النّظر إليها بحسب ما أحاط بها من عوامل تاريخية خارجيّة ؛ فالصّوفي اليهودي يعيش كلّ معاني «رسالته» وكذلك الصّوفي

(4) Dialectique du proche et du lointain, du chercher et du trouver.

المسيحي أو الصّوفي المسلم لكن كلّ واحد منهم حين يعيش تجربته الخاصّة يمكنه حقّا الانفتاح على قيم الدّيانتين الباقيتين ويمكن أن يحصل بينهم توافق وينمو من جديد في مستوى التّجربة الدّينيّة التي لا يقدر عليها غير القلب. فللصوفية طريقتها في قراءة الرسالات كما سلف وإن تلقي أصحابها يختلف عن تلقّي سائر النّاس لها، إذ لا يبحثون من ورائها عن حقائق عقائدية ولا قوانين شرعية بل يتناولونها من زاوية التّأمل الذي سيقود حياتهم وينيرها فتجدهم يقفون عند كلمات وجمل في النّصوص المقدّسة يتأمّلون فيها، وهو ما يجعلهم على آختلافهم يتّفقون على قيم متقاربة وكأنّها نابعة من تفكير واحد. فالفكر الصّوفي النّابع من الأديان التّوحيدية الثلاثة يعبّر عن وجود إلاه واحد تتوجّه إليه البشرية وأنّ الرسالات الثلاث هي في الحقيقة واحدة لأنّها تتّجه إلى البحث عن الله والعثور عليه في أعماق القلب ويتمّ التّجلي في الآخرة باكتمال المعرفة فالإنسان على حدّ قول آبن عربي «لا يسافر إلى الله وإنّما يسافر في الله».

الفصل الثالث : الإيمان بين الإدراك والممارسة.

تتفق الأديان الثلاثة على أنّ القلب هو مركز تلقّي الرّسالات وقد دعّم المتصوّفون على اختلاف دياناتهم هذا الرّأي مؤكّدين على أنّ تجربة الإيمان تعاش ضمن تجربة دينيّة فعليّة، وهذا لا ينفي وجود اختلافات عقائدية بين الأديان رغم ما توحي به التّجربة الصّوفية من تشابه. ثمّ إنّ المتصوّف يعجز عن إبلاغ تجربته إلى الغير لغموضها وإغراقها في الرّمزية إذ تعبّر عن مواقف ذاتيّة

تصعب الإحاطة بها لذلك لا نكاد نفقه منها غير «الوصف» والدّعوة إلى ممارسة مثلها ، ولا يقدر على استيعابها إلّا من يقاسم المتصوّف عقيدته الأصلية أي من يكتسب إدراكا عقائديّا Intelligence dogmatique. والخطاب الصّوفي يوقر في وجدان السّامع دون عقله ويشبّه «أرنلداز» تأثيره بتأثير الشعر الرّمزي على السّامع. فمن العسير أن تُصوّر هذه التّجربةُ الله فضلا عن رؤيته من جانب الإنسان العاديّ. وتصديق الصّوفية أو تكذيبهم في تصويرهم «أحوالهم» يخضع للإيمان ولمطابقة تجربتهم لعقيدة المتقبّل لها وعلى هذا الأساس فإنّ ما يصوّره التّصوف لا قيمة له إلّا بمقدار توفُّرِه في معتقد السّامع، فالتّجربة الصّوفية محدودة ولا يمكنها ان تنسحب على كلّ البشريّة، والمتصوّفون ذاتهم لم يأمَنُوا من الوقوع في شبه تخيّلات لولا الرّجوع إلى حقائق عقائدية ثابتة دينيّا. لكن إذا كان هضم التّجربة وفهمها عسيرًا فإنّ متابعةَ أصحابها في دربهم أمر ممكن. فمن النّاحية العملية هم من «المختارين» والمؤهّلين للقرب أكثر من غيرهم لأنّ الله هو هدف كلّ صوفيّ موحِّد، إنه إلاه واحد بالنّسبة إلى جميعهم مهما اختلفت أدعيتهم وصلواتهم وعباراتهم، والأهمّ في هذا الاطار — عند الباحث — تحليل نظرة كلّ منهم إلى جوهر الله بمقارنته مع الإنسان ومن خلال العلاقة بينهما. وهكذا فإنّه يصنّفهم ويبرز مشاغلهم ويتوغّل في تفسير مصطلحاتهم مبيّنا الخطوط الرئيسية لتجاربهم وكيفيّة ممارستهم التّصوف وغاياتهم وينهي الفصل بخاتمة لم يلتزم بمثلها في سائر الفصول محورها أن إدراك الإيمان في الدّيانات التّوحيدية يتعارض مع مقتضيات القوانين الفلسفيّة للواحد

وللمطلق أمّا ممارسة الإيمان فإنّها لا تتعلّق بواحد من هذه المشاكل. فالاعتقاد في وحدانية الله لا يحدّد من غير شكّ مَن هو الله، إذ أنّ مجرّد التّصريح بأنّه واحد يجعله واحدًا وعندئذ فنحن نعرف بأنّ ما ننعته بكائن «Etre» ليس كائنا بل عدما «Néant» وهذا العدم في تأمّلات الصّوفية هو دعوة ثابتة إلى الانعتاق عن كلّ ما ليس «هو»أي انفصالٌ عن المخلوقات وخاصّة منها الذّات وتجاوزٌ لكلّ ما نشتهي وننجز. وهكذا يُفضي التّزهد عندهم إلى حياة نورانية يتمّ فيها «الحلول» بعد ممارسة الحبّ الإلهي، وقد أمكن «لأرنلداز» أن يتبسّط ـــ في هذا الفصل ـــ في متابعة هذه الظّاهرة في سائر الأديان. فيلاحظ أنّ صوفيي الأديان الثلاثة اتّفقت على أنّ كلام الله يبشّر بحبّ الله للإنسان ورحمته له وعفوه عنه ومساندته له في السّبيل المؤدّية إليه، والشبه بينهم في هذا المجال بيّنٌ إذ يُجْمعون على صدق تجربتهم في «الاتّحاد» بالذّات الإلهية، بفضل «النّجدة الإلاهية». وممّا يميّز هذه التّجربة أنّها عندهم من باب «الهبة» تتمّ بواسطة «الكشف» فالله يتكلّم في وحيه وهذا الوحي يتلقّاه المتصوّفون فيتحوّل إلى دليل يقودهم نحو الوحي الوجداني في باطنهم فتصبح العبارة المنبِّهة للقلب داخلَ القلب تُحييه وتعيش في كنفه كرمز للحبّ.

الفصل الرابع : تعابير التّجربة الصّوفية: لغة الأفلاطونية

إن ما يهمّ «أرنلداز» في هذا الفصل التّجربة الصّوفية في حدّ ذاتها وهل هي حقا لا تخضع للتوّاصل أي لا يمكن إبلاغها إلى الغير ؟ فهو يعتبر أنّ لغة الصّوفية ، نظام تعبيري يمكّن من إدراك

معلومات مفيدة عنهم ، لأنّ اللغات تترجم الواحدة منها عن الأخرى بصفة متقاربة تسمح بالمقارنة بين كلّ ما تحمله من معان، ومن هذه الزّاوية ربّما يمكن التّوصل إلى تحديد مضمون الفوارق لا بين الاتجاهات الصّوفية فقط ولكن بين مختلف تعابير التجارب الرّوحية خاصّة. فهل تقف الفوارق عند حدّ اللّغة أم هل تمسّ واقع ما تعبّر عنه هذه اللّغة ؟ تلك هي القضيّة التي يرغب المؤلّف في حلّها من خلال الفصل الرّابع.

إنّ اللغة باعتبارها قاموسا اصطلاحيّا هي دائما في علاقة مع إطار فكريّ ما، وهذا الإطار نفسه يرتبط بنمط ثقافي بل بحضارة ما، ونعلم تاريخيّا أنّ الفكر التّوحيدي في الأديان الثلاثة صادف عند انتشاره في العالم التّفكير اليوناني. ورغم مقاومة اليهود والمسيحيين والمسلمين العنيفة له فإنّ «الهيلّينية» فرضت نفسها بسرعة وهيمنت على الشريعة الرّسمية وعلى الصّوفية. ويتابع هذا الرّأي ليؤكّد بالحجّة أثرَ الفلسفة اليونانية وخاصّة منها الأفلاطونيّة الجديدة في بعض اتّجاهات التّصوف عند اليهود والمسيحيين والمسلمين من حيث اللّغة والرّموز والتّعاليم : (قضيّة الرّوح — البعث — علاقة الرّوح بالجسد — رمزيّة النور — علاقة الانسان بالعالم السّفلي والدعوة إلى طهارة الجسد عن طريق الرياضة الرّوحية) ومن هذه الأخيرة ينطلق للتوسّع في تحليل ظاهرة الزّهد ومفهومها ومظاهرها عند أتباع الأديان الثلاثة. وممّا يلاحظه المؤلّف أنّ الأفلاطونية — الجديدة باعتبارها نظاما فلسفيّا قدّمت إلى الحياة التّأملية للصّوفي عناصر هامّة مثل : رؤية العالم من خلال

مكانة النّفس البشرية في الكون وفي علاقاتها بالمبدأ الأوّل. ثمّ يقارن بين ما جاء في فلسفة «أفلوطين» تارة و«فيلون الاسكندري» تارة أخرى وبين ما ورد عند متصوّفي الأديان الثلاثة. ويلحّ في ما يتعلّق بالدّين الاسلامي على ما ورد في فلسفة «ابن سينا» وخاصّة في كتابه «النّجاة» ليعود من جديد إلى موضوع الزّهد ويركّز على معنى مجاهدة النّفس — وتفضي به المقارنة بين متصوّفي الأديان المذكورة من خلال تحليل أفكار بعض أعلامها : (كتاب Zohar و Le livre de la splendeur عند اليهود، وابن عربي عند المسلمين، والقدّيسين أغُسطين وبولس St. Augustin و St. Paul عند المسيحيّين) — إلى اتّفاقهم في فكرة جوهرية هي «التّواضع» l'humilité؛فهي تطرّقت إلى المسيحيّة بتأثير القدّيس أغسطين وليس عن طريق «أفلوطين» وقدْ ألح كلّ الصّوفيين الموحّدين عليها بالرّغم من أنّها لم ترد عند المسلمين لفظًا وإنّما تُستنتج من بعض الأحاديث المتعلّقة بالنهْي عن الكِبْر والتعَاظُم. ومهما يكن التّقارب المباشر أو غير المباشر بين الأفلاطونية والأفلاطونية — الجديدة من ناحية وبين الصّوفية من ناحية أخرى في عديد المعاني كالسّفر إلى الله أو في الله ، أو النّور الالهي وتطهير الجسد وصفاء الروح وعروجها ؛ فإنّ الخلاف الجوهريّ يتمثّل في الدّور الذي يسنده المتصوّفون لله فهو عندهم الكفيل بنجدة المتصوّف ورحمته ومسيرة التّصوف لا يقودها البحث الإنساني أو المجهود البشري إنّما هي تلبية لنداء الله واستجابة لدعوته ويستند في هذا السّياق إلى نصّ من الإشارات

الإلهية لأبي حيّان التّوحيدي يحلّل معانيه لتدعيم هذا المفهوم[5] إلى جانب فقرات أخرى من نفس المصدر أمّا عن غاية التّصوف كما يتصوّرها أصحابه في الأديان المعنيّة فهي اكتشاف الذّات في مَن أوجدها أي الاتّحاد بالذّات الالهية وبمعنى آخر «الحلول» ويبيّن جذور هذه النّظرية عند كلّ من أفلاطون وأفلوطين والملاحظ أنّه حين يتناول النّظرية ذاتها عند المسلمين يؤكّد على الفرق عندهم بين «الاتحاد» و«الاتّصال» ويطيل نسبيّا في استعراض شتّى المصطلحات ودلالاتها ولعلّ مردّ هذا التّوسع إلى غزارة المادة في هذا المستوى، ويلحّ عند تفسير معنى شمول الألوهيّة Panthéisme عند الصّوفية على أنّه ليس ذاته في الفلسفة ولا هو من نمط الاتحاد عند البوذيّة أو بعض الهنود. إنّ التّوراة تشير في بعض نصوصها إلى التّسليم بمذهب وحدة الوجود فالطبيعة جزء من الله والله يشملها بدوره في حين أنّ المسلمين اعتبروا الله حاضرا «وسع كلّ شيء» بعلمه وفعله، أمّا فكرة التّقمص في المسيحيّة فإنّها جعلت هذا الدّين في وضع أكثر ملاءمة لأنّ المسيح بحكم «امتلائه» من قِبل الأب استقطب كلّ المخلوقات و«تجرّد» من عظمة الرّبوبية ليتنزّل للعيش في هذه المخلوقات لكن الكنيسة رغم تصدّيها لكلّ ما من شأنه أن يؤدّي إلى ترسيخ فكرة وحدة الوجود فإنها عجزت عن التّمييز جيّدا بين ما يطابق النّصوص ويُقبَلُ ، وبين ما هو حقّا من باب المذهب الوجودي لوحدة الوجود un monisme existentiel. ولعلّ أظهر من مثّل هذا

(5) انظر الاشارات الإلاهية ــ تحقيق وداد القاضي ــ بيروت 1973 ص: 58.

التناقض «المعلّم إكهارت» Maître Eckhart[6] الذي ترسّم في ميدان الفلسفة تقاليد أرسطو عبر التّفاسير العربية لها وكانت أفكاره قريبة من أفكار القدّيس توماس الأكويني St Thomas d'Aquin ولكنّه من ناحية أخرى خضع لتأثير القدّيس أغسطين وأفلاطون وأفلوطين معًا فالله هو مصدر الكائن l'être لأنّه هو خالقه ولذلك فهو أرقى من كلّ ما يمكن لمعرفتنا العقلية أن تدركه، إنّه بهذا المفهوم : ــ العدم ــ le néant ــ فالله لا يُدرك إذن لا بالعقل ولا بأيّ عامل بشريّ آخر ، غير أنّ هذا الصّوفي لا يقف عند هذا الحدّ من السّلبية وإنّما يواصل طرح نظريّاته في «الاتحاد» وكيفيته ويعتني «أرنلداز» بإبراز التّقارب بينها وبين ما جاء به أفلوطين خاصّة.

إنّ صوفية الأديان الثلاثة ــ حسب الكاتب ــ عبّروا من خلال لغة الأفلاطونيّة ــ الجديدة وبطرق متشابهة رغم الاختلافات العقائدية عن مشكليّة روحية واحدة وتوصّلوا جميعا إلى نفس النّمط من الحلّ واشتركوا في تجربة لا يمكن الحكم عليها رغم أنّها لا تبدو غريبة تماما عند شقّ بالنّسبة إلى ما يؤمنون به، لذلك يفضّل «أرنلداز» أن يختم فصله بقول كثيرا ما يختم به المسلمون بحوثهم هو : الله أعلم.

الفصل الخامس : تعابير التّجربة الصّوفية : لغة الحبّ

إنّ معنى «الحبّ» متداول عند صوفية الأديان المقصودة إذ

(6) (1260 ــ 1328) ألماني الأصل: انظر ملحق الكتاب موضوع التقديم ص 256.

يسلّمون بحبّ الله للبشر وحبّ البشر له غير أنّ هذا الحبّ في إطار الأفلاطونية ــ الجديدة، والذين تأثروا بها هو ضرب من إشراق المعرفة في القلب، وعلى العكس من ذلك فإنّ أصحاب الحبّ الخالص يرون أنّ المعرفة تتعلّق بالحبّ، وبعبارة أدقّ فالحبّ هو المعرفة، إن لم يكن الحبّ هو الوسيلة الوحيدة لإدراك الله المتعالي عن كلّ فهم.

ولئن كانت التوراة مصدرًا أساسيًا ــ تأثّر به اليهود والمسيحيّون ــ ألحّ على وصيّة الحبّ : الله يحبّ شعبه وإسرائيل يجب عليه أن يحبّ ربّه فإنّ نشيد الإنشاد le Cantique des Cantiques له مكانة خاصّة: فهو بحقّ أنشودة للحبّ وما ورد فيه من صور للحبّ تطابق مظاهر الحبّ الإنساني. ويستعرض المؤلّف منه أمثلة ويبرز وجه الشبه بينها وبين ما ورد في الشعر الجاهلي عند آمرىء القيس وطرفه. والفرق بينهما أنّ نشيد الإنشاد نصّ توراتيّ أمّا الشعر الجاهلي فلا علاقة له بالقرآن. وقد أثّر هذا النصّ في المسيحيّة وفكرها ولم يؤثّر بالمرّة في القرآن ولا في متصوّفي الإسلام ذلك أنّ المسلمين يعتبرون الحبّ شعورا إنسانيّا ويفضّلون عدم إقحامه في العلاقة بين الله والإنسان، ومع ذلك فقد احتفظ بعضهم بالدّلالة الحرفية لما ورد في بعض الآيات مثل: الحبّ والمحبّة. لكن هناك معنى آخر أثّر في الصّوفية تأثيرا أقوى وتبنوه وهو «الخُلّة» أو «التّخلّل» باعتبار إبراهيمَ خليل الله. فالخلّة عند بعضهم مرحلة أولى في المحبّة. وممّا يقارب هذا المعنى مفهوم «الأنس» وكثيرا ما يقترن «بجليس»، فعن طريق

الخُلّة يجد الإنسان نفسه مقرّبا من الله. ومن الحالات المتقابلة والمؤدّية إلى الأنس يذكر «الجمال» و«الهيبة» ويجد في شعر «رابعة العدويّة» (ت 185 هـ / 801 م) معينا لمثل هذه المصطلحات الصّوفية، وفي كل مثال يعمد إلى المقارنة بشعر الغزل وخاصّة شعر «عمر بن أبي ربيعة» إذ بدا له أنّه أكبر مؤثّر في أشعار الحبّ الصّوفي ويستعرض ما ينتج عن هذا الحبّ من حالات هجر وفتور أو وقوف على الأطلال ويقابل معانيها بما في معلّقة «عنترة» من أوصاف وينبّه «أرنلداز» إلى أنّ الكثير من مصطلحات الصّوفية لم يرد في القرآن «كالعشق» وقد أثار بعض هذه المصطلحات معارضة شديدة في بعض الأحيان، ويتتبّع أصولها عند أصحاب الحبّ العذري مستعرضا المصادر المتضمّنة لأشعارهم ، مفسّرا خصائصه، ذاكرًا أبرز أعلامه مع الإشارة إلى الصّبغة الاصطلاحية التي صبغ بها الصّوفية بعض الكلمات، وقدّم دلالتها الفرق ــ الجمع ، الغيبة ــ الحضور ، الصّحو ــ السّكر). ويختم الفصل بإفراد فقرة للحلّاج وهو يعتبره أبرز الصّوفيين المسلمين الذين أعطوا «للعشق» قيمته العميقة، وليس هو أوّل من أدرج هذا المعنى ضمن اللّغة الصّوفية. وفي هذا المجال يعتمد الباحث على ما توصّل إليه المستشرق ماسينيون (ت 1962) في أعماله المتعلّقة بالحلّاج فيعرض جملة ممّا رُوي عنه في العشق الإلاهي وأطواره والأحوال التي يعيشها المتصوّف ويعارضها أحيانا بما قاله داوود الأنطاكي في كتابه «تزيين الأسواق في ترتيب أشواق العشاق» عن الحب وإذ يحيل «أرنلداز» على ماسينيون فيما يخصّ الحلّاج، فإنّه يقترح الرّجوع

إلى ما ألّفه كوربان H. Corbin (ت 1982) لمعرفة ابن عربي . والتّصوف الفارسي. وللاطلاع على التصّوف اليهودي يقترح النّظر في أعمال شولام G. Scholem و M. Buber و A. Neher في حين أنّ دراسة التّصوف المسيحي تتوفّر لها كتب عديدة. ويؤكّد الباحث كما فعل سالفًا على أنّ غايته لم تكن البحث عن «إجماع» ، وهو أمر مستحيل حتّى. ضمن الدّين الواحد، لكن رغم الاختلافات بل والتّعارض فإنّه يعتبر أنّه قد توصّل إلى إبراز اتجاهات جوهريّة تسمح للنّاظر بأن يؤكّد أنّ الرّسالات الثلاث متقاربة في المدى الرّوحي وأنّ المُرْسلين الثلاثة ينتمون إلى فصيلة فكرية واحدة.

الخاتمـــة :

ينتهي صاحب الكتاب في الخاتمة إلى أنّ الأديان التّوحيدية الثلاثة ساهمت في إنشاء نزعة إنسانيّة متديّنة un humanisme religieux تمثِّل قيما روحية خاصّة بالإنسان وبوضعه في الوجود وعلاقته بالله، والقيمُ الأصيلة هي تلك التي تبقى مزامنة لكلّ العصور، أي لا تفقد معنى المعاصرة، ممّا جعله يوقف دراسته على تتبّع المظهر الدّاخلي لثقافات الأديان التّوحيدية بالتّركيز على القلب بوتقة التقت فيها رسالات هذه الأديان واستقرّت. وما من شكّ في أنّه توجد مظاهر أخرى هامة غير أنها ذات علاقة بالتاريخ مثل التأمل في الشرع والمسائل الاعتقادية والاجتماعية التي تخضع لكثير من المقارنات مثلا بين «التلمود» (مجموعة الشرائع اليهوديّة) والفقه الإسلامي وربّما أيضا القانون الكنائسي. وقد كان ميدان الفلسفة ميدان تعاون بين اليهود والمسلمين المسيحيين

خاصّة في القرون الوسطى، وقد وجدت هذه الشريعة الفلسفيّة أرضية خصبة مشتركة بصورة طبيعيّة في سياق التّفكير في الله الواحد وفي صفاته وخلقه العالم وتسييره.

ولعلّه من الطّرافة بمكان أن يدعو «أرنْلْدَاز» كلّا من اليهود والمسيحيين والمسلمين إلى اقتفاء آثار أجدادهم في القرون الوسطى ـــ وقد أصبحت فلسفتهم بحاجة إلى التّعصير ـــ لفتح حوار حول القيم الرّوحيّة لشدّة احتياج العالم المعاصر إليه. لذلك تراه يناقش رأي «هنري كوربان» الذي يحصر إمكانية التّواصل بين الأديان في مستوى المعرفة الغنوصيّة Gnose التي تطوّرت في كلّ الأديان ، ويضيف أن هذه الأديان إلى جانب المعرفة اللّاهوتية، محمّلة بجملة من التّأويلات والمناهج النّابعة من المعرفة ذاتها وهو مجال اختلاف الاتباع، إذ لو جرّدنا المعرفة اللّاهوتية من التّأويلات والمناهج فلن يبقى شيء من العقيدة للمؤمنين الموحّدين، بحيث تصبح الرسالات محرّفة حين ندّعي أنّ التّأويلَ الحقيقي يكمن في الأشكال والرّموز. إنّ إمكانيّة التّواصل على النّمط الذي يراه كوربان غير مستحيلة لكن أتباع الأديان يجدون أنفسهم باعتمادها وفي مجالات أخرى «كالإخوة ـــ الأعداء» حين يتأمّلون تجربتهم الرّوحية وتجربة غيرهم من الصّوفية التّوحيدية.

ويذكّر من جديد انّه تطرّق إلى البحث في النّزعة الإنسانيّة اليهودية والمسيحيّة والإسلاميّة وأنّه تتبع عناصرها بتفحّص التّجارب الرّوحية الأكثر تمثيلا للدّيانات التّوحيدية الثلاث من خلال شهاداتها، حيث رام التّعريف بهذه النّزعة الإنسانية في حدّ

ذاتها دون اعتبار النّظرة الخارجة عن الرّسالات والمرسلين سواء للإنسان أو للعالم أو لله .

ويرى أنّ الخطر يتمثّل في أن نعرّف بأنفسنا باعتبار ما ليس فينا وباعتبار «الآخر». فليس هذا هو المنهج السّليم لاكتشاف الهويّة الأصيلة ولكن لا شيء يمنع المؤلّف من ملاحظة طرافة الثّمرة التي يحملها التّوحيد الموحى به والتي نضجت على فُروع ثلاثة بالنّسبة إلى غيرها ممّا أنتجه العقل البشري كالبرهمانيّة والبوذيّة.

ويقترح مفهوما شخصيّا «للشّرق» و«الغرب» فيذهب إلى تقسيم غير التّقسيم الجغرافي الاصطلاحي ليجعل الهند ممثّلة للشّرق أمّا الغرب فهو الإمبراطورية الرّومانية الغربية وإيطاليا وبلاد الغال وانقلترا وجرمانيا، كلّ ذلك ليصل إلى أنّ النّزعة الإنسانية للدّيانات الثّلاث هي نزعة غربية قامت على أساسها الحضارة الغربيّة، ورغم بعض المبادلات الفكرية والعلميّة بين الشّرق (الهند) والغرب لم تحصل تغييرات تذكر في المعتقدات إذ للهند حصانة مانعة وحساسية خاصّة تجاه كلّ ما هو «غربيّ» دخيل من ناحية ولعسر استيعاب الغربي للتّعاليم الشرقية من ناحية أخرى نظرا لدقّتها ولأنّها نابعة من أصول غير أصوله. ولتوضيح هذا الحكم يحلّل تعاليم الدّيانات الهندية ويقابلها بالدّيانات التّوحيدية من حيث الجوهر والنّظام الفكري الذي تقوم عليه .

إن دفاع «أرنلداز» عن النّزعة التّوحيدية في الأديان الثلاثة جليّ حيث يذهب إلى أنّها مَكْمن كنوز لا تخلو الاختلافات

العقائدية بينها من فوائد جمّة لذلك يتصدّى بالنقد لبعض النّزعات الفلسفيّة «المتحاملة»(7) التي يسعى أصحابها متذرّعين بالنّسبية العلمية إلى إنكار ما للانسان من قيمة وأصالة، ويدّعون أنّه لا يعدو أن يكون هيكلا موضوعيّا خفيّ الاسم وبلغة — الموضة — كما يقول هو ، نتاج برمجة من صنف ألكتروني نجهل مبرمجها فيكفي التّعرف على المفتاح code لتَبيُّنِ كلّ ما يتعلّق به، هذا بغضّ النّظر عن أولئك الذين يبحثون في طقوس بعض الشيع — ودون التّأكد من فهم أفكارها جيّدا (مثل بعض النّظريات الهندية) — عن مبررات تملأ حياتهم وتعطيها معنى بعد أن جهلوا ما يصنعون بها فيختم الكتاب بقوله : «لقد حان الوقت للأسف لدراسة النّزعة الإنسانية اليهودية — المسيحيّة — الإسلامية ولمعرفتها ونشرها والدفاع عنها»(8) (ص 221).

إنّ كتاب : «ثلاثة مرسلين (مبشرين) بربّ واحد» ضمّ بين دفّتيه دراسة لا تخلو من طرافة إذ يجد فيه الدّارس للأديان ضالّته، فإلى جانب الإشارات التاريخية لإطار ظهور الدّيانات التّوحيديّة وتحليل خاصيّة كلّ رسالة من الرّسالات الثلاث وصورة الله فيها وعلاقة المُرسَلين بمن أرسلهم وبمَنْ أرسلوا إليهم — إلى جانب كلّ ذلك — يظفر من له بالفلسفة شغف وتأمّلاتها كلَفٌ،

(7) تصرف في الجملة:

«... Plusieurs philosophes s'acharnent de nos jours...» p. 221.

(8) «Hélas ! Il est grand temps d'étudier l'humanisme judéo-islamo-chrétien, de le connaître, de le propager et de le défendre».

بحدود العلاقة بينها وبين الدّين من ناحية، وبالجذور الفلسفيّة المؤثّرة في أتباع الدّيانات التّوحيدية من ناحية أخرى.

ولعلّ الفرصة التي مكّن بها «أرنلداز» الدّارس من الاطلاع على أهم خصائص الدّيانات التّوحيدية في مستوى العقائد ونظرية المعرفة مثلا تزيد عمله قيمة، ذلك أنّ المسلم يتوصّل إلى التّأمل في ما جاء به الدّين اليهودي أو المسيحي وكذلك المسيحيّ يتعرّف على اليهودية والإسلام، وكذلك شأن اليهوديّ. فضلا عن احتياج المتديّن الموحّد لمراجعة بعض أحكام دينه الخاصّ ومواقفه من بعض المواضيع المحدّدة وقد حقّق الباحثُ هذه الغاية بالاعتماد بالدّرجة الأولى على نصوص الكتب المقدّسة : التّوراة والإنجيل والقرآن يعرضها ويقارن بينها من المستوى الصّوتي أحيانا إلى المستوى الدّلالي، ولذلك توفّرت له في ختام دراسته مادّة اصطلاحية ضبطها في جدول مقارن جمع فيه المصطلح باللّغات العبرية والعربية واليونانية ؛ واعتماد «أرنلداز» في كلّ فكرة سواء عند العرض أو التّحليل على الشّواهد يستمدّها من مظانّها يكفي دلالة على الجهد الذي بذله، ويدعِّمُ مُتَطَلِّبات المنهج الأكاديمي الذي بنى عليه دراسته. وقد أبدى في نظرنا دراية بخصائص اللّغات التي نقل عنها، ويتأكّد هذا بالرّجوع إلى ما اعتمده من كتب عربيّة إلى جانب القرآن فلم نُلفه تعثّر أو حاد عن المعنى المقصود، بل لا نبالغ إن قلنا إنّه تمكّن من تخريجات قد يكون هو أوّل من أبدعها مثل استنتاج نوع العلاقة بين المرسِل وعبادهِ كما تلوح في القرآن استنادا إلى تواتر فعل «اشترى».

إنّ طرافة ما انجزه صاحب الكتاب تبلغ أوجها في ما خصّصه مس فصول تناول فيها خصائص التّصوف في الأديان التّوحيدية الثلاثة، وهو ما جعل كلّ ما جاء قبلَ الفصول المذكورة تمهيدًا أو تقديما لها، فكأنّما غايته كانت بلوغ حقيقة أنّ الحركات الصّوفية في الأديان تتّفق في مبادىء وتبني مناهجها على مُثل متشابهة إلى حدّ بعيد رغم ما في الأديان من اختلافات جوهرية في ما بينها، فضلا عن التّناقضات التي تنهش كيان كلّ دين — على حدة — من الدّاخل ، وهو ما يجعلنا نتساءل عن مدى تعبير العنوان : «ثلاثة مرسلين (من ربّ واحد) عن مضمون الكتاب فلعلّه كان من الأجدى أن يختار عنوانا آخر يترجم بصفة أكثر وضوحًا عمّا حقّقه في بحثه ذلك أنّ الحديث عن المرسَلين ورسالاتهم والمرسَل إليهم لم يكن وحده الشّاغل الأساسي «لأرنلداز» في هذا الكتاب، فالدّراسة أفضت به إلى موقف لعلّه كان من أسباب إنجازها، وهو الدّعوة إلى إرجاع الاعتبار لما في الأديان التّوحيدية الثلاثة من نزعة إنسانية مبنيّة على مُثل سامية صمدت في وجه الأديان الوضعيّة وفي وجه نوازع الإنسان المعاصر المتطرّ والمتحلّل من كلّ دين، ولذلك فإنّ «أرنلداز» حين وضع كتابه كان شديد الالتصاق بمشاغل عالمنا المتباعد عن إنسانيّته، المتنكّر لها، ومن هذه الزّاوية تتجلّى قيمة أخرى للكتاب : فإلى جانب مكانته في الدراسات المقارنة للأديان فهو تعبير عن رؤية ذاتيّة لمفكّر معاصر تحمل موقفا واضحا من الحياة والمبادىء المؤسّسة لها.

مفهوم الحريّة في الفكر الاسلامي المعاصر

ليس لدارس الفكر العربي المعاصر على اتّساع مجالاته وتعدّد نزعاته ان يُغفل ما يحتلّه فيه الدّين الاسلامي من مكانة باعتباره محورا أساسيّا في هذا الفكر استأثر بدوره بتسميات يختلف مدلولها من دراسة إلى أخرى، وبحكم زاوية النّظر الذي ترصد تطوّره وتفاعلاته، فالنّاتج المعرفي سواء انطلق من الاسلام أو أرجع إليه سارت التّقاليد العلمية على وصفه بالاسلاميات، بل الأدبيات الاسلامية أو الاسلاموية حرصا على مزيد التحّديد والتّصنيف، وإذا بهذا النّوع من الأدبيات يتلبّس بأطروحات لا يسمح البحث الموضوعي بتحييدها عن نسقها الاجتماعي ومحيطها الثقافي العام، إلى جانب أنّ أعلام هذه الأدبيّات ورؤوس مدارسها لا يمكن النّظر إلى رؤاهم بالتّعالي عن عوامل تكوينهم الأساسيّة وعن موقفهم من واقعهم وقراءتهم الذّاتية للمبحث الدّيني.

وإذا انتهينا إلى أنّ الفكر الاسلامي هو ضلع مركزي في بناء الفكر العربي المعاصر تدور حوله المجادلات وتتّجه إليه العناية إدانة

أو تقريظا، تقليصا أو تضخيما فإنّ مشكليّة البحث في الهويّة ومراجعة النّظر في ملفّ التّراث والبحث عن ملامح الذّات المفقودة والوقوف على وجه التّحديات المتنوّعة المتراكمة والمتواترة طرح على ساحة الفكر العربي المعاصر المتعدّدة الأصوات والتّلوينات — في جملة ما طرح — التّصور الاسلامي حلّا أو بديلا للواقع المتردّي ومرشدًا إلى «برّ الأمان[1] » من وجهة نظر أصحابه ومريديه...

وبما أنّ الفكر الاسلامي جزء من كلّ فإنّه يعتمد نفس المنظومة الاصطلاحية المميّزة للفكر العربي المعاصر مع اختلاف في الدّلالة والتّوظيف بحكم المرجعيّة التي يستند إليها والهدف الذي يروم بلوغه، ولعلّ الطّريف في نظام المصطلح السّائد في الأدبيات الاسلامية المعاصرة أنّه لا توجد مناطق فراغ أو فجوات إذ لكلّ مصطلح في الفكر العربي عموما مرادفه أو ضديده في الطّرح الاسلامي من ذلك مثلا أنّ مصطلح «ديمقراطية» هو عين «الشّورى» و«الاشتراكية» هي «المساواة» و«العدل». هذا مع الإشارة إلى النّزعة التبريرية الواضحة والتي تقوم أبدًا على اعتبار أنّ الاسلام هو الأسبق إلى استعمال هذا المصطلح أو ذاك فلا جديد يذكر ولا حاجة بنا البتّة إلى نقل المصطلحات عن الغرب أو ترجمتها، ومثل هذا الموقف صادر بدوره عن تصوّر شموليّ للاسلام فهو نظام كليّ أو «تماميّ» لا مزيد عليه ولا حاجة إلى تجاوزه. وإن سار العالم إلى التّغيّر الجذري، فليتغيّر ولتحدث فيه

(1) عنوان لكتاب من كتب المودودي .

شتّى التّحولات مادام المرجع ثابتا ويستبطن في أغواره كلّ الحلول لما كان ولما يمكن أن يكون ...!

لكن كيف يكون الأمر مع مصطلح «الحريّة» بل مع مفهومها ؟ فمدوّنة الفكر العربي المعاصر تعجّ إلى حدّ الاكتظاظ عناية بهذا المفهوم وانكبابا عليه وقلّ أن نتصفّح وسائل الاعلام المكتوبة دون ان تصفع نظرنا يوميًا عبارات وجمل مقترنة أبدًا بالحريّة والحريّات : حرية الرّأي ، حريّة التّعبير ، حريّة الصّحافة ، حريّة المرأة ، حريّة المعتقد ... كما أنّ الدّراسات العلميّة خصّت المصطلح والمفهوم بنظرات ثاقبة وتناولته في مستواه الفلسفي وفي مستواه السّياسي بل أرّخت له منذ اليونان إلى العصر الحديث، وندر أن تمّ الالتفات إلى حضوره أو غيابه في الفكر الاسلامي وهو كما أسلفنا حقل من حقول الفكر العربي عامّة، لا ينفصل عنه...

إنّ قلّة العناية بهذا المفهوم ضمن الحقل الديني قديما قد تعود بالأساس إلى ضمُوره في الفكر الاسلامي ماضيا، فباستثناء مدلول الحريّة ضدّ العبوديّة لا نكاد نظفر به في القرآن والسّنة إلّا في ما بعد عند الفرق التي خاضت في مسألة الجبر والاختيار وخاصّة منها المعتزلة،فالمواضعات الاجتماعية وبنية المجتمع والعلاقات بين أفراده حكمت بانتشاره «فالحرّ بالحرّ والعبد بالعبد» وبالتّدرج نحو تخلّف ظاهرة العبوديّة عن السّاحة أخذ المصطلح يغيب شيئا فشيئا ولم يظهر من جديد إلّا في مرحلة ما اصطلح عليه بالنّهضة ضمن ما انتشر من مفاهيم تداولها الفكر العربي

عند مرحلة المدّ والجزر بينه وبين الغرب. وإذا أردنا متابعة المفهوم في تطوّره أو مراجعة ممارسة «الحريّة» فعلا إراديّا في الفكر الاسلامي المعاصر فإنّ ذلك يحتاج إلى إطار غير هذا الاطار، ولعلّ البحث في هذا الاتجاه لا يكاد ينتهي إلى نتيجة بيسر لأنّ اتّجاهات الفكر الاسلامي متعدّدة بدورها بالانطلاق من الفصل بين أدبيات السنة وأدبيّات الشيعة أوّلا وبتنوّع الرؤى داخل كلّ من هاتين المدرستين وهذا يحتّم علينا الاختيار على ضوء منزعين : **الأول** : يبحث في مفهوم الحريّة ومختلف دلالاته عند أبرز من يمثّل الفكر الاسلامي المعاصر **والثاني** : ينكبّ على رصد «الحريّة» آليّة من آليات التّفكير أو ممارسة يتّخذها بعض أعلام هذا الفكر الاسلامي دعوة إلى ضرورة قراءة أسس الفكر قراءة نقديّة تستجيب إلى متطلّبات العصر، ويمكن في هذا الاطار الاكتفاء بالنّظر في موقفهم «التّحرري» الذي يدعون إلى اتّخاذه في اللحظة الراهنة من أصول الفقه مثلا.

ومن دواعي الانتقاء والوقوف عند عيّنات فقط غزارة مدوّنة الفكر الاسلامي المعاصر وتعدّد دلالات الحريّة مفهوما عند فصائلها مع اتّفاقها ضمنيّا على المفهوم السّياسي للحريّة، كما أنّ الحريّة بمفهوم الممارسة ترادف مفهوم الاجتهاد فهي في هذا الاطار ليست حريّة مطلقة وليست حريّة من أجل الحريّة وإنّما هي تعبير عن موقف واعٍ يوظّف لغايات وأملتها شروط منها: ثقافة المفكر الاسلامي وعصره ممّا أدّى به إلى ضرورة «التّحرر» من قيود فرضها غيره من الفقهاء تأثّروا بخصوصيّات عصرهم فهي دعوة

إلى إعادة النّظر في جملة من المسلّمات. فإلى أيّ حدّ يكون المفكّر الاسلامي حرًّا؟ وهل هي حريّة ملتزمة ومحاطة بحدود مسبّقة ليس له أن يتعدّاها؟ ثمّ هل سلم هذا الموقف «الحرّ» من ردود الفعل؟

ونقف للنّظر في «مفهوم الحرية» ومختلف دلالاته عند حزب التّحرير الاسلامي وعند أبي الأعلى المودودي (1903 — 1979)، ولمفهوم الحريّة عنده دلالات عديدة ثمّ ننتهي إلى موقف حسن التّرابي من الاجتهاد وعلاقته بالحريّة وممارستها على الأصول. ومن أسباب هذا الانتقاء أنّ «حزب التّحرير الاسلامي» يُعدّ آتجاها بارزا في سجلّ الفكر الاسلامي المعاصر وهو الاتّجاه الوحيد الذي آختار وصف الحريّة والتّحرير له آسما، فكأنّما أخذ على عاتقه مهمّة التّحرير لكن تحرير من؟ وممّا وممّن وكيف؟ فهو يختلف منذ التّسمية مثلا عن فصائل أخرى مثل «جماعة التّكفير والهجرة» أو «النّاجون من النّار» ويرفع شعار «الحريّة» في صدارة أهدافه ويَتبَنَّاه في التّعريف بآنتمائه.

أمّا آختيار المودودي فلأسباب عديدة من أهمّها أنّ الفكر الاسلامي المعاصر يستقطبه محوران محور مركزه مصر والآخر مركزه شبه القارّة الهندية ومعقله الرّسمي باكستان والمودودي صاحب «الجماعة الاسلامية» بها، خلّف مدوّنة شملت كلّ القضايا الاسلامية في هذه المنطقة من العالم وامتدّ صداها إلى سائر الاتجاهات الاسلامية الموازية فنهل منها المنظّرون والدّارسون على حدّ السّواء لكن بنسب مختلفة وبقراءات وتأويلات متعددة، كثيرا

ما تعزل الفكر عن سياقه الاجتماعي والسّياسي أو لحظته التّاريخية ويكفي أن نلمّح إلى أنّ سيّد قطب (1906 ــ 1966) كان من أبرز المتأثّرين بأفكار المودودي ومفاهيمه، دون أن يخلو هذا التّأثر من تصرّف وقراءة خاصّة أملتها ظروف سيّد قطب، ودون ان يكون المودودي قد قصدها في الأصل، وعبر كتب سيّد قطب وآرائه امتدّ فكر المودودي مصبوغا بصبغة قطبيّة وتلقّفه البعض على الصّورة التي قدّمها به هذا المفكر... كذلك حكمت أوضاع الهند ثم الباكستان عند انفصالها عن الهند سنة 1947 على المودودي بأن يكون له موقف من الحريّة، يهمّ الدّارس أن يتعرّف إليه.

ولعلّ اختيار حسن التّرابي للنظر في «مفهوم الحرية» ممارسة واعية على أصول الفقه لا يحتاج إلى مبرّرات كثيرة فهو من أبرز المنادين في محاضراته وكتاباته إلى الالتزام بهذا المبدأ الأمر الذي لم يمرّ دون ضجّة قامت بين مؤيدين له ومناضلين ضدّه إلى حدّ المطالبة بالتّصدي واتّخاذ موقف حازم منه...

تأسّس «حزب التحرير الاسلامي» سنة 1952 على يد تقيّ الدّين النّبهاني وما يزال هذا الحزب حاضرا إلى اليوم على السّاحة الاسلامية متجسّدًا في المنتمين إليه والمدافعين عن نظريته التي تقوم على تقرير أحكام دون تفسير أو آستشهاد،خلاصتها أنّ العالم على قسمين: بلاد اسلامية وبلاد غير اسلامية، أو دار اسلام تواجهها دار حرب، وليس لنا أن نخوض في مدلول دار حرب لأنّ كلّ الدّول الاسلامية ــ آسما ــ هي دار حرب في نظر حزب

التّحرير إلى أن تذعن وتعود فعلا إلى الاسلام الذي لا تشوبه شائبة، فدار الحرب «هي البلاد التي لا تحكم بسلطان الاسلام، ولا تطبّق عليها احكامه والتي أمانها بغير أمان المسلمين اي بغير سلطانهم وإن كان جلّ سكّانها من المسلمين»[2] .

فهل يعني التّحرير في هذا السّياق تحرير هذه البلاد ونشر الاسلام فيها بمفهوم حزب التّحرير وهل يُعدّ قتال المتصدّين فيها للحزب وإن كانوا مسلمين جهادًا ؟ ثمّ إنّ المعرضين عن الحدود والمطبّقين للقوانين الوضعيّة هم جميعا كفّار تنبغي محاربتهم. ودور أجهزة الحكم إلزام النّاس بأفكار الاسلام وأحكامه وإلزامهم بأن يكون المسيّر في أعمالهم أوامر اللّه ونواهيه وأن يكون مقياس الأمور لديهم هو الحلال والحرام وهذا المنتظر من المسلم ونزولا عند دوافعه الذّاتية أمّا إذا فقد الوازع الاسلامي وانتفت الدّوافع الذّاتية فلا مناص من الالزام بالقوّة وإيقاع الجزاء بكلّ مخالف. فأين الحريّة إذن حسب هذا المنطق ؟ أليس في هذا الاكراه قمعًا يتنافى مع ما جاء به الاسلام من تسامح ومن لين في الدّعوة؟ ألا يبدو في هذه المواقف التّغييب لكلّ إمكانيّة الاختلاف والتّعالي على الواقع وتجاوز طبيعة المجتمعات الاسلامية وما ينتشر فيها من أصوات ليست دائما موحّدة ؟ فكيف يكون رئيس الدّولة أي الخليفة ضابطا لكلّ ما في تاريخ الاسلام من اختلافات فقهيّة وفارضا لرأي واحد يكون قد اختاره هو، فيلزم النّاس به وتلزم طاعته في ذلك ولا نقاش ؟ لأن الطاعة هنا ليست للحاكم وإنّما لأوامر

(2) ميثاق الأمّة: نصّ لحزب التّحرير لم ينشر .

الله !؟ فأين الحرية إذن ؟ وأين حقّ التّعدد والاختلاف ؟ وأين دوافع التّفكير والابتكار فهل أنّ مفهوم حزب التّحرير للحريّة قاصر على ضرب واحد من التّحرير: تخليص العالم من الكفر ونشر الاسلام... لكن أيّ إسلام وبأيّة طريقة ؟ ومتى كان الاسلام ضدّ سائر أنواع الحريّة : كحريّة التّفكير والاجتهاد وحريّة نقد الخليفة...؟

أمّا مفهوم الحرية عند المودودي فمتعدّد الدلالات : فمن الحريّة مفهوما للانعتاق من الاستعمار إلى الحرية مفهوما مطلقا عند المسلم يواجه به الأطروحات الغربيّة خاصّة، فإلى «الحريّة» منهجا في البحث وسبيلا إلى إعادة النّظر في أصول الفقه ومدخلا إلى الاجتهاد... وما من شك في أنّ تنوّع دلالات مفهوم الحريّة في فكر أبي الأعلى راجع بالأساس إلى اللحظة التّاريخية التي أنتجت هذا الفكر وتعاملت معه،ودون كبير توسّع في تاريخ الهند الحديث فإنّ الاستعمار الانقليزي احتلّ الهند منذ القرن XVIII ومهّد لنشر أفكاره ووجد في آنقسام الهند إلى طوائف دينيّة مختلفة أرضيّة صالحة للامتداد والتّغلغل وقد عرف كيف يستهوي بحضارته الغربيّة طائفة الهندوس خاصّة وهي تمثّل ديمغرافيا الأغلبيّة، أمّا المسلمون فكانوا أقليّة.وعلى ضوء هذه المعطيات فإنّ الحريّة عند أبي الأعلى حريّتان حريّة الهند عموما من الاستعمار الانقليزي وفي نفس الوقت حريّة المسلم الهندي من مشاريع الأغلبيّة الهندوس وسعيها حثيثا إلى افساد اسلامه عليه و«تهنيده» لذلك يزدوج خطاب الحريّة عند المودودي فنجده يصرّح : «إنّ الحريّة هدفنا

كمواطنين هنود وكمواطنين مسلمين». بحكم آزدواج شخصيّة المسلم في الهند فهو هنديّ تهمّهُ مصلحة وطنه كما تهمّه مصلحة دينه بالأساس . ولئن يذهب البعض إلى اتّهام أبي الأعلى بآنعدام حسّ الوطنيّة عنده بل هو ضدّها فإنّ هذا من باب عديد المواقف التي تفصل بعض أفكار الرّجل عن سياقها فتشوّهها عن حسن نيّة أو عن سابقيّة إضمار كما يقول أهل القانون، فصراعه كان ضدّ حزب المؤتمر الوطني وضدّ مفهومه للوطنيّة التي تغلّب مصالح الهنُدوس وتغفل المسلمين في مشاريعها لذلك فهو ليس ضدّ الوطنيّة التي تثمر الحريّة للوطن وإذا آعتبرنا خصوصيّة الأقليّة المسلمة فإنّها على وضعها الذي كانت عليه لا تتصوّر أنّ الوطنيّة مؤدية فعلا إلى الحرية، فلا بدّ إذن من قيام «الحاكميّة» والحكومة الاسلامية بعد الاستقلال.

ولعلّه من الطّريف التّنبيه إلى موقفه من مفهوم الحريّة عند سائر حركات التّحرير الوطني في العصر الحديث وتوظيفها للدّين وقودًا تلهب به حماس الجماهير عند نضالها ضدّ الاستعمار، فبعد يأسه من خريجي المعاهد الدينيّة والحكم عليهم بأنّهم غير صالحين لقيادة المسلمين وقيادة الشّعوب بحكم تكوينهم التقليدي الجامد وتقريره التجاء النّاس الى الزّعماء الدّارسين في الغرب «عجزًا وآضطرارا» بيّن أنّ اعتماد الدّين وسيلة مؤثّرة في «حروب التّحرير» كان ظاهرة جعلت الشّعوب تحارب بعد أن أعلن زعماؤها «أنّ هذه الحرب إنّما هي حرب فاصلة بين الاسلام والكفر «وعليكم يا معشر المسلمين أن لا تألوا جهدًا في التّضحية بأنفسكم وأموالكم ومواهبكم وأوقاتكم حتّى يتحقّق النّصر ويكون الأمر كلّه

للّه، وتعود المياه إلى مجاريها ويعود للاسلام مجده التّليد وتشرق الأرض بنور ربها»(3) . ويضرب مثلا بالجزائر وتونس وتركيا لكنه يستدرك عند تحليله لمرحلة ما بعد الاستقلال ويندد بزعماء الأمس ورؤساء اليوم، وينعتهم بآختصار بالجهل بالاسلام والتّطبع تطبّعا أعمى بالثقافة الغربية وتقاليدها فبعد تحقيق الاستقلال والحريّة «يتنكّرون [للاسلام] ويلفظونه لفظ النّواة» بل كان الاسلام أوّل ضحيّة من ضحاياهم»(4) في حين أنّ الأصل أن «لا يوجد في الدّولة الاسلامية شيء من سلب الحريّة الفردية ولا أثر للسيطرة الدكتاتورية والزّعامة المقلقة»(5).

وللمودودي مفهوم مطلق للحريّة لا يكاد يخفى اليوم في كلّ الأدبيّات الاسلاميّة، فهو ذاته عند سيّد قطب وعند غيره من المفكّرين الاسلاميين، فشهادة أن لا إلاه إلّا اللّه تجعل المودودي يقرّر أنها رمز تحرير الانسان فهي تحرير له من عبادة «الطّواغيت»؛ ولنا أن نتوسع في مدلول الطّواغيت فمنها السّياسي ومنها الاقتصادي ومنها الاجتماعي.

و«الشهادة» هذه هي نداء ربّاني حرّر العقول والأفكار وكلّ ما أوتي البشر من القوى العقليّة والماديّة من أغلال العبودية التي كانوا يرسفون فيها فهي صكّ للحرية البشرية الحقيقيّة»(6) . وهذا

(3) الاسلام اليوم ص 43 ط: جدّة 1985 .
(4) نفس المرجع ص 48 .
(5) نظرية الاسلام السّياسيّة ص 23 .ط تونس 1977 .
(6) نظرية الاسلام السّياسية ص 13 ط. تونس 1977 .

المفهوم للحريّة وثيق الصّلة بمفهوم «الحاكمية» الذي يعدّ قاعدة الاضلاع الثلاثة لمركز فكر المودودي (الجاهلية ـــ التّكفير)، فالانسان حرّ لكن في إطار حدود الله وهي الأصول والأحكام «فالله سبحانه وتعالى خلق الانسان وأعطاه حريّة في الارادة والاختيار ومنحه سلطة للتّصرف في الأمور كما يشاء وخوّله نوعا من الاستقلال واستخلفه في الأرض وأثبت في قرارة نفسه: أنا ربّك فلا تكن عبدًا لغيري، فلا أحد غيري يستحقّ أن تطيعه وتعبده وتخضع أمامه»[7] .

وإذ ينزل بمفهوم الحرية من هذا المستوى المطلق إلى المستوى العملي فإنه يعتبر أنّ حرية المسلم لا تكتمل بتحرّره من الاستعمار وإنّما هي جهاد متواصل من أجل التحرر من استعباد كلّ أشكال الطّغيان «وأكثر معارك الحريّة في الدنيا لا تدور رحاها ضدّ أعداء من الخارج، بل ضدّ الحاكم الظّالم داخل الأمّة نفسها ومن هنا لا يمكننا الاطمئنان لمجرّد أنّ رجال بلدنا هم الذين يحكمون، فما يجب ان يلاحظ هو الشكل الذي يضعون فيه بلدكم هذا والامتيازات التي يمنحونها لأنفسهم»[8] .

ومثل هذا الموقف ينبغي أن يفهم في إطار نشأة دولة باكستان وحرص المودودي على إقامة نظام إسلامي خالص فيها، ومثل هذا التّصريح معزولا عن علاقته بالزّمان والمكان يمكن استغلاله بشتّى الوجوه فالرّجل نادى في سياق آخر بأنّ «الاسلام لا مكان فيه

(7) المبادىء الأساسية لفهم القرآن ص 109 بتصرف ط. القاهرة د.ت.
(8) مقترحات دستورية : نظرة نقدية ص 14-15 ط د.ت.

لدكتاتور أو موضع قدم لحاكم مطلق»[9] . ولذلك فإنّ الحريّة حرية النّقد تطول كلّ مجال أو فعل صادر عن الحاكم ولا شيء يعلو على النّقد سوى الشريعة الاسلامية وحدها. وهكذا فإن معاني الحرية ومداليلها تتغيّر عنده بتغيّر السّياق فمن الحريّة مفهوما فلسفيّا مطلقا إلى الحريّة الضديدة للاستعمار والاستعباد، وهو في كلّ ذلك يصبغها بصبغة دينيّة وهو ما يجعلها رهينة الشّورى إذ الشورى هي التّطبيق الفعلي للحريّة سواء في نظام الحكم ومؤسّسات الدّولة فضلا عن شؤون الأسرة والعلاقات الاجتماعية.

ولأبي الأعلى موقف من مفهوم الشورى لا يُفهم بدوره إذا لم نؤطّره في قاعدة ربط الفكر بلحظته التّاريخية ورصد مراحل التّطور فيه أو التّناقض أو التّراجع،ففي سنة 1939 مثلا عندما كانت الهيمنة في الهند للاستعمار الانقليزي ولحزب المؤتمر الهندي ما كان المودودي يقيم وزنا لمجلس الشّورى بل يذهب إلى أنّ «للأمير الحقّ أن يوافق الأقليّة أو الأغلبيّة في رأيها وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلّهم ويقضي برأيه»، ولكن قيام دولة باكستان وتحوّل الحاكمية إلى الجماهير من خلال مجلس الشّورى جعل لهذا المجلس معنى إسلاميّا فتجده يتراجع عن رأيه السّابق ويؤكّد على قيمة الشورى فهي «من أفضل صفات المؤمنين وهي واحدة من الدّعامات الهامّة التي يتأسّس عليها طراز الحياة الاسلامية»[11] . كما أنّ «فصل إنسان برأيه الشخصي ـــ دون

(9) الحكومة الاسلامية ص 197 ط. جدّة 1984 .

(10) نظرية الاسلام السّياسية ص 59 ط. تونس 1977 .

(11) الشورى ص 38 . دت.

اعتبار للآخرين — في مسألة تتعلّق بشخصيّة أو أكثر ظلم وإجحاف»[12] ولتحقيق الشورى لابدّ من توفّر الحريّة الكاملة في كلّ ميادين الحياة، ومن تحمّل نخبة للمسؤولية تكون مختارة أو معينة برضا النّاس وهي التي تُفوّض للتّشاور مع القائد ولا معنى للشورى من غير تطبيق فلا بدّ بعد الشورى من التّنفيذ والتّطبيق «وفق ما يتقرّر بالاجماع أو بالأكثرية»[13] .

وللحريّة في الاطار الاجتماعي عند المودودي مفهوم لا يختلف عمّا تقدّم لها من مفاهيم فهو ينزّلها في إطار حكم الانسان في الانسان وطغيان الفرد على غيره من البشر وهو ما يؤدي الى الظّلم والجور بل إلى فساد الكون عموما «إنّ كلّ مكان قامت فيه ألوهية النّاس على النّاس قد فشا فيه الظّلم والجور والاستثمار الممقوت والتّكبر في أرض الله بغير الحقّ وحرمت الرّوح البشرية حريّتها الفطرية وغلبت العقول البشرية على أمرها وغلت طبائعها الفطرية وخصائصها الفكرية بأنواع من الأغلال ومنعت الشّخصية الانسانيّة كمال نشوئها وآرتقائها فما أصدق ما قال سيّد البشر عليه الصّلاة والسّلام : « قال الله عزّ وجلّ إنّي خلقت عبادي حنفاء فجاءتهم الشّياطين فآجتالتهم من دينهم وحرّمت عليهم ما أحللت لهم»[14].

وهكذا يتّضح أنّ ألوهيّة النّاس على النّاس «إنّما هي أصل

---

(12) الحكومة الاسلامية ص 92 ط. جدة 1984 .

(13) نفس المرجع ص 94 .

(14) نظرية الاسلام السياسية ص 13 تونس 1977 .

المصائب والدّمار وهي أصل جميع ما مني به البشر اليوم من البؤس والشقاء وهذا هو الدّاء الذي أفسد أخلاق البشر وروحانيّتهم وقواهم العلمية والفكرية وأكل مدنيّة النّاس وحياتهم الاجتماعية وسياستهم ومعايشهم»(15) .

وفي كتابات المودودي الاقتصادية وضمن نقده للنّظامين الرأسمالي والشيوعي وطرحه بديلا إسلاميًا نلاحظ أنّ مفهوم الحريّة يهيمن دون سائر المفاهيم على آرائه في المسألة الاقتصادية، فالاقتصاد الاسلامي في رأيه حرّ ومقيّد بقيود إسلامية وعلى ما في هذا الموقف من تناقض بين الحريّة والقيد فإنّه يؤكّد عليه تمييزه عن الاقتصاد الغربي الحرّ حريّة مطلقة ويفسّر أنّ هذه القيود هي سبيل العدل الاسلامي البديل عن الشّيوعية، ثمّ إنّ الحريّة الاقتصادية في النّظام الاسلامي تعطي الأولويّة لحريّة التّملك سواء في الزّراعة أو الصّناعة أو التّجارة دون حدود ، والشّرط الوحيد لضمان حريّة التّملك هذه أن يكون سبيله «مشروعا»، ولم يتعمّق المودودي في تفسير مقاييس المشروعية كما أنّ هذه الحريّة الاقتصادية لا تحدّ من المبادرة وحريّة التّصرف في الأموال على أن تكون أوجه التّصرف «مشروعة»، إسلاميًا ولا دخل للحرام فيها وفي خضمّ هذا التّصور للاقتصاد الحرّ تصبح الدّولة ثانوية ولا تتدخّل إلا عند الضّرورة الملحّة وإذا مازالت الضرورة فإنّ تدخّلها ينتفي .

أمّا إذا نظرنا إلى «مفهوم الحريّة» باعتباره ممارسة وآلية من

---

(15) نفس المصدر وص .

جملة آليات الفكر الاسلامي المعاصر فإنّ أبرز من يمثّل هذا الاتّجاه حسن التّرابي رجل القانون السّوداني الجنسيّة والذي يذهب إلى أنّ الفقه الأصولي القديم آل بعد نهضته إلى «الجمود العقيم» بحكم آنحطاط واقع الحياة الدينيّة نفسها، لذلك فإنّه يدعو إلى ضرورة الاجتهاد،فالقضايا «التي تجابهنا اليوم في مجتمع المسلمين إنّما هي قضايا سياسيّة شرعيّة عامّة أكثر منها قضايا خاصّة ذلك أنّنا نريد أن نستدرك ما ضيّعنا في جوانب الدّين والذي عُطّل من الدّين أكثره يتّصل بالقضايا العامّة والواجبات الكفائية»[16] . وإن كان الحسم قد تمّ في كلّ ما يتعلّق بالعبادات فإنّ مجال المعاملات الاقتصادية والعلاقات الخارجية معطّل وإلى مثله ينبغي أن يتّجه الهمّ الأكبر في تصوّر الأصول الفقهيّة واستنباط الأحكام الفرعية،فهو يدعو إلى التّركيز الواسع على هذه الجوانب «وعلى تطوير القواعد الأصولية التي تناسبها فالأصول التي تناسب هنا ليست هي الأصول التّفسيريّة وحدها ـــ وأعني بها قواعد تفسير النّصوص وذلك نظرا لقلّة النّصوص التي تتعلّق بنظام الحياة العامّة ولئن كانت كلّ آية في القرآن وكلّ سنّة فرعية تؤثّر على تلك الحياة تأثيرا ما فإنّ النّصوص المباشرة ليست كثيفة للطبيعة المرنة في وظائف الحياة العامّة وما تقتضيه من سعة. وقد أدّى آنحصار الطّبيعة الدينيّة للحياة العامّة في تاريخ المسلمين إلى أن تكون الممارسات والتّجارب السّابقة ضئيلة

---

(16) الفقه الاسلامي بين الثبات والتّطور ـــ عبد الحليم عويس ص 116 ط. جدّة 1989.

كذلك وإلى أن يكون الموروث الفقهي الذي يعالجها بمثل ذلك. ومن هنا تنشأ الحاجة الملحّة للتّواضع على منهج أصولي ونظام يضبط تفكيرنا الاسلامي حتّى لا تختلط علينا الأمور وترتبك المذاهب ويكثر سوء التّفاهم والاختلاف في مسائل تتّصل بالحياة العامّة السّياسية والاجتماعية والاقتصادية والادارية والدّولية وغيرها ممّا يؤثّر على وحدة المجتمع المسلم ونهضته»[17] . لذلك ينبّه إلى أنّ «قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريدا حتّى غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقها البتّة بل تولّد جدلا لا يتناهى والشأن في الفقه أن ينشأ في مجابهة التّحديات العمليّة. ولا بدّ لأصول الفقه كذلك أن تنشأ مع هذا الفقه الحيّ»[18] .

ولا يتورّع في نقده عن التّصريح بكامل الحريّة انّ الفكر الاسلامي «أمسى اليوم فكرا تجريديا ... فكرا أخرج من التّاريخ جملة واحدة وظلّ في مكان علويّ لا يمسّ الواقع، فنحن في واد والفقه الاسلامي في واد آخر»[19] . ولذلك فإنّ التّجديد عند التّرابي «لازم لحياة الانسان ولمقتضى التّكليف مهما تكن اطر الوجود الكوني وطبائع الانسان وأصول الشّرع ثابتة في كلياتها»[20] كما أنّ في «حياتنا اليوم ثغرات واسعة ينبغي أن يعكف عليها فقهاء الاسلام المعاصرون بآجتهاد جديد ويستنبطوا

(17) تجديد أصول الفقه الاسلامي ص 21 ط 2 تونس 1981 .
(18) نفس المرجع ص 6 .
(19) الفكر الاسلامي هل يتجدد ؟ ص 34 ط. تونس د.ت .
(20) الدين والتجّديد ص 21 ط. توس د.ت.

لها أحكاما جديدة أو يكيّفوا لها الأحكام القديمة التي أخذها الفقهاء للحياة السّابقة والتي يستدعي الأمر أن تكيّف لتناسب المكان والزّمان المتطوّرين»[21] بل نحن بحاجة إلى ثورة من الاجتهاد الفقهي».

وآراء كهذه لا يمكن أن تطرح على ساحة الفكر الاسلامي المعاصر دونَ نقد بله انتقاد، وإذا بالتّرابي ليس حرّ التّصرف في دعوته إلى تجديد أصول الفقه، وممارسته هذه «لمفهوم الحريّة» على الأصول أوجدت معارضة فمحمّد رشاد خليل الأستاذ بقسم الثقافة الاسلامية بجامعة الملك سعود بالرّياض يقول: «فمن أخطر الصّيحات التي تنطلق بآسم التّقليد الجديد اليوم هي الدّعوة إلى تجديد أصول الفقه الاسلامي، هذا مع رفعهم لشعار التّمسك بأصول الاسلام الثابتة مع تطوّر فهم الدّين... هذه الدّعوة تشتمل على قضيتين خطيرتين هما تطوير (فهم الدّين) وتجديد (أصول الفقه). والقضيّة الثانية فيهما تقوم على الأولى، لأنّ الدّعوة إلى تجديد أصول الفقه نابعة مثل غيرها من الدّعوات إلى تجديد أصول الدين وأصول الحديث من تصوّر إمكان تطوير فهم الدّين»[22] . وينتهي محمد رشاد خليل إلى أنّ «المسلمين ليسوا بحاجة إلى مناهج جديدة في أصول الفقه ولا في أصول الدّين لأنّ منهج الاسلام وافٍ في كلّ منهما: وإنّ الذي

---

(21) مشكلات تطبيق الشريعة الاسلامية ص 19 ط. تونس د.ت.

(22) الفقه الاسلامي بين التطور والثبات عبد الحليم عويس ص 119 ط. جدّة 1989

ينقص المسلمين ليس هو المنهج وإنّما هو العقول القادرة على الفهم والفقه والنّظر في الاسلام بناء على المنهج الاسلامي وعلى هدي ما جرى عليه عمل القرون الأولى، إنّ هذه العقول لا تستعار من شرق أو غرب ولا يستعان عليها بمناهج لقيطة من هنا وهناك، إنّما تنشأ هذه العقول بالتّربية على النّظر الصّحيح في كتاب الله وسنّة رسوله وآجتهاد القرون الأولى التي تربّت في هذه المدرسة ولم يصنعها منطق اليونان»[23] .

إنّ مثل هذه الأفكار تدلّ على مدى الاختلاف في فهم «الحريّة» في حقل الفكر الاسلامي المعاصر مفهوما أو وسيلة للتّصرف في الموروث الفقهي، وإذ نحن آكتفينا بمتابعة حضور مفهوم الحرية عند كلّ من حزب التحرير الاسلامي وأبي الأعلى المودودي وحسن التّرابي فإنّ سائر فصائل هذا الفكر تتّفق على مفهومين للحريّة : الحريّة السّياسية ضدّ أشكال الاستبداد والحكم المطلق وقد ظهر هذا المفهوم منذ القرن XIX م وآمتدّ ليصبح الموقف المضادّ للاستعمار في النّصف الأوّل من القرن XX م، وأضيف إليه في الفكر العربي المعاصر عموما مفهوم آخر يتلخّص في أنّ الحريّة هي تحرّر من كلّ جمود فكري منغلق أي هي وسيلة التّصدي «للتحجّر» و«الظّلاميّة» و«الرّجعيّة» فأصبح مدار الجدل حول نسف دعائم ثقافية وآجتماعية أصيلة ـــ وإن كان توظيفها سلبيّا في أغلب الأحيان ـــ بآسم الحريّة وتردف عادة بمصطلح التّقدم والتّطور ويكون الغرب هو المثال الأعلى وقد أنشأ

---

(23) نفس المرجع ص 124 .

هذا الاتّجاه جبهة مضادّة في الفكر الاسلامي المعاصر تذهب بدورها إلى الطّعن في شرعيّة كلّ دخيل ونسف كلّ ما هو غربيّ. فالغرب سبب البلاء ومفهومه للحريّة هو بيت الدّاء، لأنّ الحريّة بالمنظور الغربي مدخل إلى الانحلال وهدم القيم، فلا بدّ من حريّة مضادّة أو بديل وحولها يتمحور المفهوم الثاني للحريّة إلى جانب المفهوم السّياسي وهي «أنّ لا إله إلّا الله» حرّرت العقول والأجساد من كلّ أشكال الطّواغيت وقد رفع المودودي هذا الشعار ليجد صداه عند سيّد قطب في مرحلة أولى وعند منير شفيق[24] في مرحلة ثانية وهو أحدث منظّري الفكر الاسلامي في العصر الحديث.

(24) من كتب منير شفيق :
الاسلام في معركة الحضارة ط. تونس 1983 .
الفكر الاسلامي المعاصر والتّحديات ط. تونس 1989 .

جدليّة النصّ والواقع في الفقه
البرزلي نموذجا

تقديم :

مهما كان آنكباب الدّارسين المعاصرين على دراسة المذهب المالكي بتونس والعناية بأعلامه وبآثارهم، فإنّهم لن يوفوه حقّه؛ هذا رغم حجم الاهتمام وتوفّر العديد منهم على البحث في هذا المجال والسعي الحثيث إلى بلوغ نتائج علميّة جمّة الفائدة عميمة النفع .

ولعلّ من أسباب تعثّر هذا الصّنف من الدّراسات آنحسار المدّ الفقهي وقلّة آحتفال النّاس بالفقه وأصحابه من ناحية وتضخّم المدوّنة الفقهية شرحا وتحشية وآستقرار النّصوص على صيغتها المخطوطة من ناحية أخرى. فنوازل البرزلي (841 هـ) مثلا كانت تُعدّ وما تزال موسوعة فقهيّة تونسيّة منذ القرن IX هـ لم يقع آستغلالها على الوجه الأمثل إلّا بصورة محدودة فهي ما تزال مخطوطة ولم يحقّق من نصّها إلّا النّزر اليسير. وفي هذا الفصل نقدّم بعض نصوص من مقدّمة هذه النّوازل بعد تحقيقها والتّعريف بصاحبها وبمنهجه الفقهي.

صاحب المخطوط :

«أبو القاسم بن أحمد البرزلي البلوي القيرواني ثم التّونسي مفتيها وفقيهها وحافظها وإمامها بالجامع الأعظم (...) كان إليه المفزع في الفتوى . أخذ عن آبن عرفة ، لازمه نحوا من أربعين عاما وأجازه إجازة عامّة (...) له ديوان كبير في الفقه جمع فأوعى، وله الحاوي في النّوازل، اختصره حلولو والبوسعيدي والونشريسي، وله فتاوى كثيرة في فنون من العلم. توفي سنة 841[1] ...» وقد خصّص الحبيب الهيلة فصلا بالنشرة العلمية للكليّة الزّيتونية حاول فيه ضبط ترجمة للبرزلي باعتماد «مصادر تختلف نوعا وزمنا وقيمة»[2] . وليس لدارس حياة هذا المفتي غنى عن الرّجوع إلى هذا الفصل لما تضمنه من مصادر ومراجع ترجمت للبرزلي أو تعرّضت لذكره ضمنيّا وقد عرضها الهيلة عرضا نقديّا فحدّد بعد

(1) 841 هـ / 1438 م ــ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. محمد بن محمد مخلوف المنستيري ص 245 ترجمة رقم 879. ط.دار الكتاب العربي ــ بيروت ــ .

(2) النشرة العلمية للكلية الزيتونية عدد1 السنة الأولى 1391 /1971 ص ص 169-233.

ترتيبها بحسب قيمتها، آسم البرزلي ونسبته وتاريخيْ ولادته ووفاته وذكر شيوخه وما درسه من كتب عنهم، بحيث ضبط مصادره الفكريّة. وتتبّع أطوار حياته في كلّ من القيروان وتونس وفي المشرق كما بيّن علاقته بشيخه آبن عرفة ومدى تأثيره فيه وآعتماده في فتاويه ثمّ ألحّ على مكانة «الإمام» البرزلي في مجتمعه وذكر جملة من مواقفه منتهيا إلى تحديد ملامح شخصيته مؤكّدا على ملكة الحفظ عنده وقدرته على الإفتاء ولم يهمل علاقته بالمتصوّفة وبعلماء عصره ثمّ عرّف بأبرز تلاميذه. وإلى جانب الهيلة فقد عنيت دراسات أخرى بترجمة البرزلي في تمهيدها لتحقيق أبواب من كتابه : «جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام» ونبّه أصحابها إلى ما وقع فيه الهيلة من سهو عن ذكر مخطوطات دون أخرى فضلا عن إضافة تفاصيل جديدة تتعلّق بحياة البرزلي ونسبته(3) .

جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام:

لم يغفل العديد من الدّارسين عن ملاحظة قيمة كتاب البرزلي : «جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين

(3) محمد الهادي العامري: تحقيق باب القضاء من نوازل البرزلي، بحث لنيل شهادة الكفاءة للبحث العلمي بإشراف الأستاذ سعد غراب ـــ تونس 1978 (نسخة مرقونة بدار الكتب الوطنية).
ـــ عبد الرحمان بلحاج علي : تحقيق مبحث الدماء والحدود ومبحث السرقة، بحث لنيل شهادة الكفاءة للبحث العلمي بإشراف الأستاذ سعد غراب ـــ تونس 1978 ـــ (نسخة مرقونة بدار الكتب الوطنية) .

والحكّام» ضمن كتب الفتاوى ومساهمته في تصوير المجتمع التّونسي في العهد الحفصي وقد أشار إلى ذلك الأستاذ سعد غراب في دراسته «كتب الفتاوي وقيمتها الاجتماعيّة»(4) عند استعراضه مختلف الأطروحات والدّراسات التي اعتمدت البرزلي في عملها وانتهى إلى أنّ «نوازل البرزلي هي في الحقيقة منجم ثريّ للمعلومات الاجتماعية والاقتصادية بمختلف أنواعها»(5) . أمّا الأستاذ الهيلة فيعتبره كتابا هاما «نظرا إلى ما يحويه من معلومات قيّمة عن حياة البرزلي وآرائه وسلوكه ورحلته إلى المشرق وعلاقته بمختلف طبقات مجتمعه وبعض أوضاعه العائليّة وتسمية شيوخه وذكر الكتب التي درسها أو حفظها ممّا لم تذكره المصادر الأخرى فمن الطّبيعي أن نعتبر هذه المعلومات ثابتة لا يتطرّق إليها الشكّ بناء على ثبوت نسبة الكتاب إلى صاحبه»(6) ولئن أشار الأستاذ غراب إلى دور الكتاب في أعمال الباحثين المتأخّرين أو المعاصرين فإنّ الأستاذ الهيلة أبرز أهميّة الكتاب بالنّسبة إلى المتقدّمين وذكر من اختصره منهم ومدى تأثيره في تآليف الفقهاء بعد البرزلي وفي كتب الفتاوي المغربيّة.

قد توصّل الأستاذ الهيلة إلى ضبط طريقة البرزلي في عرض المسائل وأسلوب الردّ عليها وتطبيقه لها على بعض حوادث عصره

(4) حوليات الجامعة التونسية عدد 16-1978 ص 65-102 .
(5) المرجع السابق ص : 102 .
(6) النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ـــ العدد الأول 1391 /1971 ص 172.

وهو نفس ما دعّمه عبد الرحمان بلحاج علي[7] وقد أثبت الأستاذ غراب واقعيّة البرزلي النّابعة من مميّزات المذهب المالكي ذي النّزعة العمليّة التّطبيقية من خلال المصطلحات الواردة في كتابه وتحرّيه في ضبط مكان النّوازل ولعلّ مقدّمة الكتاب التي عنينا بتحقيق نصّها استوعبت كلّ ما تقدّم ذكره فهي عيّنة تثبت الأحكام التي توصّل الدّارسون إلى استخلاصها سواء منها ما تعلّق بالبرزلي أو بكتابه، فتحقيق هذه المقدّمة ودراسة مضمونها قد يسقط عن الباحث عناء النّظر في كامل فقرات الكتاب الطّويلة إذا ما رام الاطّلاع على منهج البرزلي والتّعرف على طريقته في الافتاء. ولا يخفى أن تحقيق كامل الكتاب عمل يحتاج إلى مجهود جماعي وإلى كثير من الأناة فهو غزير المادّة متشعّبها، تعسر الإحاطة بها في عصرنا ييُسر لبعد الباحث نسبيّا عن اكتساب زاد فقهيّ متين، فمادّة الكتاب جاءت مرتّبة حسب الأبواب التّقليدية للفقه الإسلامي بما فيه من تعقيد وتفصيل في المسألة الواحدة فضلا عن تنوّع الأحكام فيها باختلاف وجهات النّظر وتعدّد الجزئيّات. أمّا الأخطاء (نحوا ورسما) فهي عديدة في ما اعتمدناه من مخطوطات وقد صوّبنا ما احتاج إلى ذلك دون عناية بالإشارة إليه في كلّ مناسبة، ولا نستعرض في هذا المجال إلّا ما اعتمدناه من مخطوطات في تحقيقنا فقد كفانا الأستاذ الهيلة ومن سبق ذكره من الذين آعتنوا بتحقيق فصول من الكتاب تعديد كلّ المخطوطات ووصفها وقد آعتمدنا أساسا في عملنا:

---

(7) عبد الرحمٰن بلحاج علي ، المصدر المذكور بالملاحظة رقم 3.

1 ــ مخطوط دار الكتب الوطنيّة رقم 4851، مقاسه 28،5×20،5 وهو في خمسة أجزاء، ناسخه عبد الله بن محمّد صولات المزاتي وتاريخ نسخه أوّل صفر 1073 هـ، خطّه مغربي ورمزنا له بمخط د. ك. و.

2 ــ مخطوط المكتبة الأحمدية رقم 12792، مقاسه 26×19،5 وهو في أربعة أجزاء لم يذكر ناسخه ولا تاريخ نسحه وخطّه مغربي ورمزنا له بمخط الأحمدية.

وهما نسختان كاملتان والتّشابه بينهما يرجّح أنّهما من عائلة واحدة ربّما آعتمدت كأصل لها مخطوطا ثالثا هو مخطوط العبدليّة رقم 5429 مقاسه 29،5×20،5 خطّه مغربي وناسخه مجهول، ذلك أنّ هذا المخطوط أثبت كلمات وأحيانا جملا سها ناسخها الأول والثاني عن إثباتها، وقد عدنا إليه في حالات تعسّر علينا فيها فهم كلمة أو غيابها من مخطوطي (د. ك. و، والأحمدية) بصورة تخلّ بالسّياق العام للنصّ. ورمزنا له بمخط العبدلية. أمّا نصّ المقدّمة التي حقّقنا فيقع من مخطوط د. ك. و. بين ص 2 و ص 22 ومن مخطوط الأحمدية بين ص 2 وص 23 وقد ميّزنا في الهامش بين الصّفحة اليمنى والشّمالية بحرف (ي) للأولى و(ش) للثانية لأنّ أصل المخطوط يكتفي برقم واحد لكل صفحتين كما أثبتنا للنصّ نقطا وفواصل لرفع الالتباس الحاصل من تتابع الجمل الطّويلة وتعدد الاستشهادات في المسألة الواحدة.

مقدّمة جامع مسائل الأحكام :

يستعرض البرزلي خلال هذه المقدّمة الدوّافع التي جعلته

يؤلّف كتابه وبعد الاستهلال التّقليدي وتوضيح المنهج المتوخّى وضبط العنوان آهتمّ بتفسير معنى الإفتاء وأولى عناية خاصّة ــ تتخلّل كامل المقدّمة تقريبا ــ بتعريف المفتي ومجال عمله وشروطه رابطا بين هذه القضيّة وموضوع التّقليد فموضوع الاجتهاد وشروطه وأهمّ مشاكله كما تتجلّى في مصادر مختلفة ومتنوّعة، ممّا يُشعر القارىء أنّ هذه المقدّمة كأنّما وضعت لتحليل عناصر ثلاثة بارزة ذات علاقة بعضها ببعض هي: الإفتاء والتّقليد والاجتهاد.

فالبرزلي يعرّف بالفتوى وبالمفتي والمستفتى فيه تعريفًا مقتضبا تارةً وفي آستفاضة تارةً أخرى. فالمفتي هو «الفقيه وهو العالم بالأحكام الشّرعية الفرعيّة عن أدلّتها التّفصيلية بالاستدلال» (ص 1) ويحدّد إطار عمله في : «المسائل الاجتهادية لا العقلية» (ص 1) ويتوسّع في ذكر شروط التّصدي للافتاء على امتداد كامل المقدّمة فيبرز إلى أيّ مدى يُعتمد على الكتب وكيف يُتعامل معها ويلحّ في هذا السّياق على المزاوجة بين العلم والعمل، أي أنّ المفتي يجمع بين زاد نظريّ معيّن وبين الخبرة والممارسة فتحصيل المعارف من الكتب لا يخوّل وحده لصاحبه الافتاء وإنّما هناك شروط دقيقة ينبغي أن تتوفّر في المفتي تمكّنه من القيام بوظيفته كالعلم بدقائق اللغة مثلا والقدرة على الفهم والتّمييز بين الأصل والفرع فمن «لا حفظ له أو لا فهم له لا يجوز له التّصدي للفتيا لغيره ولا الافتاء في نفسه بما لا يظهر له من دليل لأنّه حكم في الشريعة برأيه وهواه» (ص 5 ش) وفي سياق المقارنة بين المفتي (الفقيه) والمحدّث يلحّ على توظيف العلم للحياة ويميّز بين نوعين

من العلوم: العائدة على صاحبها فقط بالثّواب «قراءة القرآن» مثلا، وبين : «معرفة الأحكام الشّرعية» فالثّانية أفضل «لعموم الحاجة إليها في الفتوى والأقضية والولايات العامّة والخاصّة (...) وما عمّت مصلحته ومسّت الضرورة إليه والحاجة، أفضل ممّا كانت مصلحته مقصورة على فاعله» (ص 3 ي) وينتهي إلى أنّ «الفقيه أفضل من المحدّث لأنّ الوقائع الحاصلة بالفقه أكثر وأعمّ ممّا يتحصّل من معرفة السّنن وقد قدّمه ابن رشد[8] في باب الإمامة على المحدّث». ومن واجب المفتي في تعامله مع المستفتي أن يحترم مذهبه وليس له أن يسأله عنه ويحلّل البرزلي العلاقة بين مختلف المذاهب (المالكي والشافعي مثلا) ويعرض حلولا للمستفتي أن يسلكها في حالة انعدام المفتي ويستند في هذا المجال إلى ما آقترحه أبو الحسن اللخمي[9] فيستعرض كلّ ما يتعلّق تقريبا بالمفتي والمستفتي من حالات واقعيّة وتصوّرات نظريّة متوقّعة الحدوث ويذكر ما أبداه اللخمي من آجتهاد وآفتراضات لحلّها بالاستناد على مبدأي القياس والاجتهاد وتقليدا لأصول الفقه التي تخوض في كلّ ما هو واقع وتهيّيء الحلول لما يحتمل أن يقع إطلاقا.

(8) ابن رشد : (450–520 /1058–1126) محمد بن أحمد بن رشد ــ قاضي الجماعة بقرطبة وهو جد ابن رشد الفيلسوف من مؤلفاته : المقدمات الممهدات في الأحكام الشرعية والفتاوي ــ الأعلام ج 6 ــ ص 120

(9) اللخمي : ت 478 هـ / 1085 م ــ علي بن محمد الربعي (أبو الحسن) المعزوف باللخمي : فقيه مالكي قيرواني الأصل ــ له «التبصرة» ــ الأعلام ج 5 ص 148.

ولئن أبرز قيمة المفتي في المجتمع ودوره في مجال المسائل الدينيّة فإنّه أولى عناية خاصّة بمفهوم التّقليد في علاقته بالفتوى معتمدا على أنّ المفتي ما هو في الحقيقة إلّا مقلّد، غير أنّه ميّز بين التّقليد عند العامّيّ والتقليد عند العالم وأشار إلى موضوع التّقليد وحدوده وأسبابه وكيفياته وجوازاته ومصادره مستندا في كلّ ذلك إلى ما جاء في كتب الفتاوي من آراء في الموضوع فاحتلّت مسألة التّقليد بدورها حيّزا لا بأس به من المقدّمة. وثالث القضايا التي أخذت حظّا بارزا في هذه المقدّمة إلى جانب الافتاء والتقليد ــ وهي جميعا مرتبطة ببعضها بعضا ــ هي كما أسلفنا قضيّة الاجتهاد وقد اعتمد البرزلي نفس المصادر في تناولها، فمفهوم الاجتهاد وشروطه «هو لغة بذل الوسع في فعل من الأفعال، يقال آجتهد في حمل الصّخرة ولا يقال آجتهد في حمل نواة وهو في عُرف الشّرع بذل الوسع في طلب الأحكام الشرعية وطالب ذلك له أوصاف وشرائط...» (ص 11 ش). ومن مشاكل الاجتهاد آختلاف رأيين لنفس المجتهد في موضوع واحد وآقتراح البحث عن التّرتيب التّاريخي للرّأيين لحسم الخلاف فاللّاحق ينسخ المتقدّم ويطنب القول في مسائل الخلاف هذه ويتقصّاها في سائر الفقه المالكي من خلال أمثلة عمليّة يضيف إليها أخرى ممّا تعرّض هو له.

أمّا إجارة المفتي فيعدّها البرزلي مسألة في حدّ ذاتها، يفصّل القول فيها في آخر جزء من مقدّمته قبل الشّروع في تناول باب الطّهارة وهو أوّل باب في كتابه، فينقل كعادته أقوالا عديدة في

شأنها من بينها رأي المازري[10] المسلّم «بالإجماع على منعها وكذا القضاء» (ص 20 ي) حيث يستدلّ بالآية 23 من سورة الشورى والآية 40 من سورة الطّور وينتهي إلى أنّها من باب الرّشوة كما يعرض البرزلي خلافا في الرّأي بين اللخمي[11] وعبد الحميد[12] فالأوّل لا يتراجع في أنّها غير جائزة لأنّها «ذريعة إلى الرّشوة» بينما لم ير عبد الحميد مانعا من أخذ الأجر ولا يجبر الآخذ على التّصريح به ويستشهد صاحب المخطوط بمعارضته لأبي عبد الله الدّكالي[13] حين آجتمع به بثغر الاسكندريّة وقد آعترض هذا «الشّيخ الصّالح الزّاهد (...) على الأيمة وغيرهم أخذَ المرتّبات من الأحباس المعدّة لذلك وأدّاه ذلك إلى عدم الصّلاة خلفهم ولو الجمعة» (ص 20 ي) فبيّن له أنّ أخذ المرتّب من الحبُس أحلّ عنده من أخذه من بيت المال «لأنّ

---

(10) المازري : ت س 536 هـ (محمد بن علي بن عمر) فقيه، مالكي، محدث ــ انظر المازري : لمحمد الشاذلي النيفر ــ المطبعة العصرية (د. ت).
ــ شجرة النور الزكية ص 127 ترجمة رقم 371.

(11) سبقت ترجمته بالملاحظة رقم (9) .

(12) عبد الحميد : ت س 486 هـ بسوسة : عبد الحميد بن محمد القيرواني (أبو محمد) المعروف بابن الصائغ : إمام ، محقق، حافظ ولي الفتيا بالمهدية في عصر المعز بن باديس ــ له تعاليق على المدونة ــ شجرة النور الزكية ص 117 ترجمة رقم 327 .

(13) الدكالي (أبو عبد الله) المتصوف المغربي أبو عبد الله الدكالي مر بتونس سنة (790 /1388) «لا ينتسب للخلق ولا يخالطهم» شنع عليه ابن عرفة لامتناعه عن الصلاة خلف الأئمة لأخذهم الإجارة وغادر تونس إلى الشرق مضطرا ــ التقى به البرزلي في مصر لما كان في طريق الحج سنة 799 هـ وهي سنة وفاته ــ الرصاع : الفهرست 71 ــ سعد غراب : ابن عرفة في المشرق العربي : مجلة الهداية عدد 3 /1981 ص 29–34.

الحبس يتناول الإمام بالنّص من واضعه، وبيت المال لا يتناول أعمال المسلمين إلّا بالظّاهر لكونهم من المسلمين وهم ينوبون عنهم في منافعهم ومع ذلك إنّ السّلف قبلوه ولم يعدلوا عنه ولن يأتي آخر هذه الأمّة بأهدى ممّا كان عليه أوّلها وأنا أخذت ذلك» (ص 20 ي) وبعد رواية ردّ الدّكالي وإلحاحه فيه على التورّع واقتناعه نسبيّا بحجّة البرزلي يشير إلى خلاف أستاذه آبن عرفة[14] مع الدّكالي في هذه المسألة ويروي تشنيع آبن عرفة على الدّكالي ويحسم الأمر باعتدال قد نستشف منه جانبا من أخلاق البرزلي وسلوكه.

«وعندي أنّ كلّا منهما حكم بما يقتضي حاله وكان الدّكالي بعيدا عن الدّنيا زاهدًا فيها كثيرا فالمتلبّس بها عنده في غاية البعد عن الآخرة وكان شيخنا رحمه الله يرى أنّ الدّنيا مطيّة الآخرة كما ورد أنّها نعم العون على ذلك كما في كتاب مسلم فاكتسب منها جملة كثيرة وخرّج جلّها للآخرة...» (ص 20 ي). ولا يقف خوض البرزلي في مسألة الأجرة عند هذا الحدّ وإنّما يتجاوزها لى أجرة «القاضي على كتب الوثيقة» المتضمّنة للحكم كما يبحث ، الحبس المأخوذة منه الأجرة أهو حبُس عام أم هو جبس «مبـ ومجهول مصرفه» ويستطرد في بيان أنواع الحبس ثمّ يعود إلى الحكم في الهدايا التي تقدّم إلى القاضي أو المفتي «ففي طرر ابن

(14) ابن عرفة : (716–803 هـ) أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة أحد أعلام المذهب المالكي بالقطر الافريقي — له تأليف في الأصول ومختصر في الفقه — شجرة النور الزكية ص 227 ترجمة رقم 817 .

عات[15] عن ابن عبد الغفور[16] [أنّ] ما أهدي إلى الفقيه من غير حاجة فجائز له قبوله وما أهدي إليه رجاء العون على خصومة أو في مسألة تعرض عنده رجاء قضائها على خلاف المعمول به فلا يحلّ له قبولها وهي رشوة يأخذها» (ص 21 ي) ويعلّق البرزلي في هذا السّياق بحكم لا يخلو من تنديد بعصره ومن تشهير بمفتييه «قلت ومنه ما يفعل في هذا الوقت من أخذ الجعائل على الفتوى في ردّ المطلّقة ثلاثا ونحوها من الرّخص كما يفعله كثير من جهلة فقهاء البادية فلا يحلّ ولا يجوز بإجماع» (ص 21 ي) وممّا يتّصل بأجرة المفتي أنه إذا حُكم في قضيّة بغرم مالٍ وتبيّن فساد الحكم فعلى المفتي بغرم ذلك المال من أجرته «لأنه تعمد إتلاف المال» فالمفتي حسب البرزلي «كالشاهد إذا تعمد شهادة الزّور وحكم بها ثم رجع وعلى هذا تجري أحكام الدّماء فيما حصل منها بفتواه» (ص 21 ش).

منهج البرزلي وأسلوبه :

إنّ النّاظر في مقدّمة كتاب «جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام» يتجلّى له المنهج العام الذي يطبّقه البرزلي في عرض أفكاره وفي مباشرته الافتاء فقد لا يحتاج الباحث

---

(15) ابن عات : (512–582 هـ / 1118–1186 م) قاض — من فقهاء المالكية بشاطبة — الأعلام ج 10 ص 39 .

(16) ابن عبد الغفور : خلف بن مسلمة بن عبد الغفور : فقيه ، حافظ (أبو القاسم) ولي قضاء بلده وروى عن زكرياء بن الغالب وغيره — له كتاب «الاستغناء في آداب القضاء» الديباج المذهب ص 113.

إلى مطالعة كلّ ما جاء في المخطوط المطوّل ليدرك طريقة صاحبه في الإفتاء أو مصادره المعتمدة في ذلك، حيث رام الوضوح منذ بداية المقدّمة فبسط المنهج انطلاقا من تحديد هدفه في عمله هذا وضبط دوره فيه: «هذا كتاب قصدت به إلى جمع أسئلة آختصرتها من نوازل ابن رشد[17] وابن الحاج[18] والحاوي لابن عبد النّور[19] وأسئلة عزالدين[20] وغيرهم من فتاوى المتأخّرين من أيمّة المالكيين المغاربة والإفريقيين ممّن أدركناه وأخذنا عنه أو غيرهم ممّن نقلوا عنهم وغير ذلك ممّا آخترناه ووقعت به فتوانا واختاره بعض مشايخنا» (ص 1) فعمله تمثّل في الجمع والاختصار. وهذا ما يفسّر تلقيب البرزلي عند مَن ترجم له بالحافظ والعالم والمفتي. وإلى جانب اختياره من المصادر المختلفة فإنّه أشار إلى خبرته بما جمع من مختارات لأنّه آعتمدها في فتاويه وحصر إطار عمله في حدود المذهب المالكي إذ ذكر أبرز أعلامه مصدرًا لما جمع ومن حيث الإطار الزّماني شمل نظره المتأخّرين — بالنّسبة إلى عصره — ولم يتجاوز من حيث الإطار المكاني «المغرب وإفريقية». أمّا

---

(17) انظر الملاحظة رقم 8 .

(18) ابن الحاج : (458–529 / 1066–1134) محمد بن أحمد بن خلف التجيبي — قاضي قرطبة له كتاب في نوازل الأحكام — الأعلام ج 6 ص 210.

(19) ابن عبد النور : أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد النور التونسي — إمام، فقيه له الحاوي في الفتاوي كان حيا سنة 627 هـ — شجرة النور الزكية ص 206 ترجمة رقم 717 .

(20) عزالدين بن عبد السلام : (577–660 هـ / 1181–1262 م) فقيه شافعي تولى قضاء الشام والقاهرة وأثر في كثير من فقهاء المالكية — معجم المؤلفين ج 5 ص 249.

وسائل أخذه فمنها ما هو مباشر ومنها ما هو غير مباشر، ولا تقف خاصيّات منهجه عند هذا الحدّ من الوضوح، فقد أكّد على الطّرق التي يروم آتّباعها مع كلّ مسألة إذ قال: ونعزو كلّ مشكلة إلى من نقلتها عنه غالبا وما لا عزو فيه فقد نقلته من كتب مشهورة ممّا آختصرته أو رويته..» (ص 1) فيبدي آحترازا ويلحّ على وضع كلّ قضيّة في إطارها ونسبة كلّ حكم إلى قائله وذلك لما تتطلّبه الفتوى من آحتياط وتثبت حيث إنّها تتنزّل في إطار الفقه وهو لا يخلو من تعقيد يدعو إلى الاحتياط. أمّا العنوان الذي آختاره لكتابه فإنّه يدعّم ما ذهبنا إليه من وضوح منهج البرزلي من جانب ويؤكّد على طبيعة الكتاب العامّة ـــ نعني الجمع وما تطلبه من صاحبه ـــ من جهة ثانية. ثمّ إنّ هذا العنوان المسجّع ذاته يتألّف من جملتين أولاهما تدلّ على جانب نظري وثانيتهما على جانب عمليّ: جامع مسائل الأحكام / لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام فالقسم الأوّل يصف طبيعة الكتاب من أنّه مؤلّف يجمع مسائل الأحكام والثاني يلحّ على النّاحية التجريبية، العمليّة : «نزل» وهي ترادف فعل «وقع» ثمّ إنّ فعل «نزل» في حدّ ذاته يشير إلى الإشكالية ووقوع المفتين والحكّام في مواجهة للقضايا، فكان لابدّ من إيجاد أحكام لها تحلّ عُقد مسائلها وتوضح أيّ السّبل ينبغي آتّباعه.

ومن خصائص منهج البرزلي إلى جانب الوضوح، الميل إلى التّسلسل المنطقي والتّدرّج من الجزئي إلى الكليّ أو من الخاصّ إلى العامّ فهو يحاول إرجاع كلّ موضوع إلى جذوره اللّغوية بدايةً للخوض فيه ثمّ يورد مختلف الأحكام فيه مشيرا في كلّ

مرّة إلى المصدر المعتمد، وعند الفراغ من هذه العمليّة يعلّق بقوله ــ إن رأى ضرورة لذلك ــ وعادة ما يميّزه بفعل «قلت» وقد يضيف إلى التّعليق أمثلة عمليّة تدعّم الفكرة وتستجيب إلى نفس السّياق : من ذلك أنّه تدرّج في التّعريف بالمفتي وعمله من المادّة اللّغوية: «الاستفتاء طلب الفتوى ويُقال الفتيا بالياء لغتان حكاهما أبو مكيّ وغيره والمستفتي: هو طالب الفتيا، وهو المقلّد. والتقليد: العمل بقول غيرك من غير حجّة (...) والمفتي هو الفقيه وهو العالم بالأحكام الشّرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التّفصيلية بالاستدلال..» إلخ (ص 1). وبعد هذا التدرّج كأنّه يشعر بمزيد الحاجة الى التّعريف بالمفتي والفتوى رغم آشتهارها في عصره فيبسّط القول على آمتداد كامل المقدّمة في تحليل وظيفته وشروطها. ويبرّر البرزلي انتهاجه مبدأ الجمع والتّدوين بقولة للفهري[21] يتبنّاها بدوره : «وفائدة تدوين المذاهب ونقل الأقوال معرفةُ طرق الإرشاد وكيفيّة بناء الحوادث بعضها على بعض ومعرفة المتّفق عليه من المختلف فيه» (صـ 7 ش) فيطبّق نفس هذه الشّروط في مقدّمته حيث ينسّق بين المصادر المختلفة في مسألة واحدة، ممّا يدلّ على عمق آطّلاعه وموسوعيّة ثقافته الفقهيّة وهو وإن حرص على إثبات مصادره بكامل الأمانة وفي كل مناسبة فإنّه لم يقف عند النّقل والتّدوين إنّما كان يعلّق كما سبق أن بيّنّا ويحلّل

(21) الفهري (496–586 هـ / 1102–1190 م) محمد بن عبد الله بن يحيى بن فرج الفهري، الاشبيلي (أبو بكر) ــ فقيه (...) لقي أبا الوليد بن رشد الحفيد وأخذ عنه، من آثاره : مجموع في الزكاة ــ معجم المؤلفين ــ كحالة ج 10 ص 252.

ويعلّل تفاصيل القضايا بحسب تداعيها في الذّهن فينطلق من قضيّة أصليّة يطيل فيها القول ويفرّعها مستطردًا ومدقّقا في كلّ إشكاليّاتها ليعود في الختام إلى نقطة البداية: من ذلك مسألة التّقليد وعلاقتها بالفتوى أو مسألة الاجتهاد وما يتّصل بها، فهو يلحّ بصفة خاصة على الوضوح قبل التّوغل في أعماق المسألة: «قلت وقد جرى في هذا السّؤال وما قبله ذكر الاجتهاد فلا بدّ من معرفته، فقال الفهري: هو لغة...» (ص 11 ش).

ورغم ما لاحظناه من وضوح المنهج فإنّ البرزلي عمد إلى بعض الأساليب «المضنية» في عرض ما جمعه. من ذلك: الإطالة في الاستطرادات، إلى جانب تعدّدها ولعلّه من المجحف في حقّه أن نقوّم خصائص أسلوبه في الكتابة فباستثناء الدّيباجة التّقليدية — وهي شبيهة بمقدّمة خطبة دينيّة — أو بعض التّعاليق، لا نكاد نظفر في المقدّمة بمادّة من إبداع البرزلي ذاته فعمليّة الجمع جعلته يمارس أسلوبا تعليميّا صرفا، يوجّه فيه الأفكار ويعرض أكثر ما يمكن من تفاصيل وأحكام في موضوع ما، الأمر الذي حتّم عليه نقل بعض الاسئلة على طولها وكذلك الأجوبة دون تدخّل يُذكر وهي أسئلة معقّدة ومركّبة تركيبا يعسر فهمه بمجرّد قراءة أولى ويُغلق على من ليس له ببعض أصول الفقه دراية فالتّرابط بين الجمل في بعض النّصوص المنقولة والتّداخل بينها أحيانا أدّى إلى غموض نسبيّ، فكثيرا ما يتوقّف القارىء لتحديد ضمير والتّأمل على من أو ما يعود، والغالب على لغة من نقل عنهم البرزلي، المصطلحات الفقهيّة: «الرّخص، العزائم، مسائل الخلاف، الاجماع، القياس، التّقليد، الاجتهاد، الواجبات، المحرّمات،

المكروهات، الاستحباب، الوجوب، إلخ...» ويضاف إلى هذه المصطلحات الميل إلى استعمال جمل وتراكيب هي إلى علم المنطق ــ في صرامته ــ أقرب منها إلى الصّياغة الأدبيّة الفنّية.

ولعلّ مزية كتاب البرزلي ــ من خلال تحقيقنا لمقدّمته ــ تتمثّل في أنّه يجمع مصادر فقهيّة مالكيّة مختلفة، من النشأة إلى العهد الحفصي، في ما يشبه الموسوعة المشتملة على المصطلح إلى جانب الأمثلة العمليّة الواقعيّة، ولا يخفى ما أمكن لهذه الكتب من خلال النّوازل أو الفتاوي أن تصوّره من حياة المجتمعات ومشاغلها وعاداتها ومعتقداتها ومعاملاتها التّجاريّة والماليّة[22] عموما. أمّا مقدمته للكتاب فقد حدّدت منهجه وطريقة تناوله للفتاوي حيث يعرض السّؤال الموجّه إلى أحد المفتين ثمّ يأتي بالجواب عنه وأخيرا يعلّق عليه وهي نفس الطّريقة التي مارسها في تدوين فتاويه ضمن الكتاب. ومن فوائد هذه المقدّمة أيضا أنّها تمكّن الباحث من تحديد وظيفة المفتي وشروطها الأساسيّة وفهم علاقته بالمجتمع ومنزلته فيه وتعامله مع مختلف المصادر الفقهيّة إلى جانب مواضيع أخرى عامّة كظاهرة عدم رضى العلماء بما وصل إليه العلم في عصرهم ونقدهم للمستوى المتردّي الذي آل إليه وهو موقف يساهم فيه البرزلي فيحكم على عصره حكما لا يخلو

---

(22) دراسة الأستاذ غراب بحوليات الجامعة التونسية ــ (الملاحظة رقم 4) ــ ودراسة الأستاذ محمد الطالبي:

Opérations bancaires en Ifriqiya à l'époque D'AL-Mazari (453-536 - 1061-1141): Crédit et paiement par chèque. In Mélanges. L. Gardet et Anawati, p. 307-319.

من صرامة، وتبرز في هذه المقدّمة ملامح من شخصية البرزلي المفتي من خلال مواقفه وأقواله أو من خلال تبنّيه لمواقف، عند غيره من الفقهاء يراها مصيبة: من ذلك اعتبار ابن رشد تقديمَ السّائس للفتوى من لم يكن كفؤًا لها بدعة (ص 6 ي و8 ش) فإنّه ينقل الموقف ويطمئن إليه. أو حين ينصّب نفسه حكما بين اتّجاهين فيصل الى التّوسط بينهما ويخرج بموقف معتدل، إلى جانب قدرته على الحفظ والتّوسع في الاستشهاد والمقارنة بين الآراء وتقديم بعضها على الآخر واحترامه البيّن لشيوخه ودفاعه عنهم وعن أفكارهم ، وعلى هذا الأساس فإنّ مقدّمة «جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكّام» لا تقلّ قيمة عن كامل الكتاب إن لم نقل هي صورة منه تساعد المطلع على فهم كامل الكتاب، وطبيعة تأليفه وشخصيّة مؤلّفه ومنهجه باعتباره ممثّلا بارزا للتّأليف الفقهي في العهد الحفصي.

ـــ المنتخبات من المقدّمة

في الإفتاء وشروطه :

[2 ي]

بسم الله الرّحمان الرّحيم

و[1] صلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم.

قال[2] الشّيخ الإمام العالم الحافظ الورع الزّاهد المدرّس الخطيب المفتي في الحضرة العليّة بتونس حرسها الله تعالى، إمام الجامع الأعظم بها وخطيبه، أبو الفضل أبو القاسم البرزلي رحمه الله تعالى ونفع به بمنّه وكرمه آمين :

الحمد لله ربّ العَالمين والعاقبة للمتّقين وصلّى الله على سيّدنا ومولانا محمّد خاتم النّبيين والمرسلين وعلى آله وأصحابه وأزواجه

---

(1) الواو : سقطت من مخط. د. ك. و.

(2) مخط الأحمدية : «قال الشيخ الفقيه الإمام المدرس المفتي، فريد دهره ووحيد عصره أبو الفضل أبو القاسم بن الشيخ المرحوم أبي العباس أحمد البرزلي : الحمد لله...».

الطّاهرات المطهّرات أمّهات المؤمنين وسلّم عليه وعليهم جميعا إلى يوم الدّين ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

هذا كتاب قصدت به إلى جمع أسئلة آختصرتها من نوازل آبن رشد[3] وآبن الحاج[4] والحاوي لابن عبد النوّر[5] وأسئلة عزّالدين[6] وغيرهم من فتاوى المتأخّرين من أيمّة المالكيين المغاربة والافريقيين ممن أدركناه ووقعت به فتوانا وآختاره بعض مشايخنا نفعنا الله بذلك أجمعين، وجعله خالصا لوجهه الكريم.

ونعزو كلّ مشكلة إلى من نقلتها عنه غالبا وما لَا عَزْوَ فيه فقد نقلته من كتب مشهورة ممّا آختصرته أو رويته. وسمّيته «بجامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكّام» والله المستعان.

ولنقدم آبتداءً مسائل أحكام الاستفتاء كما ذكر في الحاوي ونتبعه مسائل الأحكام على الولاء.

---

(3) نوازل ابن رشد : مخطوط بدار الكتب الوطنية تحت رقم 3116 . نسخته فريدة يشمل أسئلة فقهية وجواب ابن رشد عنها. رواها الشيخ أبو الحسن محمد بن أبي الحسن.

(4) ابن الحاج : انظر المقدمة الملاحظة رقم (18) .

(5) الحاوي لابن عبد النور : من المصادر الفقهية المفقودة ـــ انظر المقدمة الملاحظة رقم (19) .

(6) أسئلة عزالدين : مخطوط بدار الكتب الوطنية تحت رقم 3118 ورد ضمن مجموع به مختارات فقهية وصدر بـ : «هذه نسخة أسئلة سئل عنها وأجاب الشيخ الفقيه الامام العالم العلامة مفتي الاسلام عزالدين بن عبد السلام.:.» (هكذا) وبه أسئلة فقهية متنوعة عددها 78 وأسئلة وردت عليه من الموصل وسؤال وجهه إليه الصدفي 684 هـ . أنظر المقدمة الملاحظة رقم (20).

والاستفتاء طلب الفتوى ويقال الفتيا بالياء : لغتان حكاهما أبو مكّي[7] وغيره، والمستفتي هو طالب الفتيا وهو المقلد. والتقليد : العمل بقول غيرك من غير حجّة، ابن الحاجب[8] وغيره: وليس الرجّوعُ إلى قول الرّسول عليه السّلام، ولا الاجماع، والقياس، بتقليد لاستنادهم إلى الحجّة.

والمفتي هو الفقيه وهو العالم بالأحكام الشّرعية الفرعيّة عن أدلّتها التّفصيلية بالاستدلال. وتأتي صفة من تصحّ فتواه إن شاء الله تعالى.

وأصل الفقه الفهم يقال فقه بالكسر إذا فهم، وفقَه بالفتح إذا غلب غيره وفقُه بالضمّ إذا صار الفقه له سجيّة : نقله غير واحد عن آبن العربي[9] .

والمستفتى فيه : المسائل الاجتهادية لا العقليّة على الصّحيح، نقله آبن الحاج وغيره.

وتأتي منه [أمثلة]. وفي أحكام آبن آلحاج[10] عن أبي

---

(7) أبو مكي : لم نقف على ترجمته .

(8) ابن الحاجب : (570–646 / 1174–1249) : جمال الدين بن الحاجب، فقيه، مالكي . الأعلام 6، 374 .

(9) ابن العربي (542 /1148) أبو بكر، فقيه، مالكي، له «أحكام القرآن» و«العواصم من القواصم» ـــ كحالة 10، 242، 243.

(10) أحكام ابن الحاج : أو نوازل الأحكام «متداول بأيدي الناس وهو من الدلائل على براعته». أنظر مقال «تراجم خليل لعظوم» محمد الشاذلي النيفر ـــ النشرة العلمية للكلية الزيتونية عدد 1 س 1971 ص 167 .

الأحوص[11] عن آبن مالك[12] ، أنّه قال: «لا يكون مفتيا حتّى يكون أذلّ من قعود، وكلّ من أتى عليه أرغاه». والقعود البعير الذّليل الذي يُرحَل ويُعتقل[13] ومعنى أرغاه قهره وأذلّه لأنّ البعير إنّما يرغو عن ذلّ وآستكانة[14] .

فمن الحاوي سُئل أبو الحسن القابسي القيرواني[15] عمّن يحفظ «المدوّنة»[16] هل يسوغ له الفتيا ؟ فأجاب : إن ذاكر الشّيوخ فيها وتفقّه جاز، وإن لم يذاكر فيها فلا يفعل.

فأقام السائل سنين حتّى حفظ «الموّازية»[17] معها. وسأله أبو الماسم بن محرز[18] فأعاد السّؤال عمّن يحفظ التّأليفين

(11) أبو الأحوص : عوف بن مالك «كان ثقة له أحاديث». الطبقات الكبرى — ابن سعد 6، 181.

(12) ابن مالك: أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم، أبو حمزة: خادم الرسول مات ما بين 90 و 93 هـ. روى عن النبي وأبي بكر وعثمان — شجرة النور الزكية ص 44 رقم 1 .

(13) «ويقعد» مخط الأحمدية .

(14) مخط الأحمدية يضيف بعد «واستكانة» جملة : «والله المستعان ونقدم ابتداء مسائل الاستفتاء كما ذكر في الحاوي ونتبعه بمسائل الأحكام على الولاء» وهي جملة تقدمت هذا السياق في مخط. د. ك. و.

(15) أبو الحسن القابسي القيرواني (324-403 / 936-1012) فقيه، مالكي، إفريقي — كحالة 7، 194.

(16) المدونة : هي المدونة الكبرى للامام سحنون . والمقصود بالمدونة: المختلطة، طبعت لأول مرة بالقاهرة سنة 1323 هـ .

(17) الموازية : الموازية في الفقه لمحمد بن إبراهيم المواز 681 هـ . شجرة النور الزكية ص 68، 72.

(18) أبو القاسم بن محرز : ت نحو 450 هـ : فقيه، محدث، له «التبصرة» و«القصد والايجاز» شجرة النور الزكية ص 110، 288 .

المذكورين، هل يُفتي ؟ فأجاب : إن تفقّه فيهما وقَبله علم وذاكر الأشياخ فيهما جاز وإلّا لم يجز. فوصل الجواب فأعاد في الحال سؤالا فقال: إن سُئل عن شيء ظاهر، فهل يُفتي من الدّواوين من غير قياس [وهل] تجوز[19] فتواه وإلّا لم تجز[20] ؟ فأجاب : إن صادف نصّ ما سُئل عنه وعاين ما اطّلع عليه من الدّيوانين من غير قياس جازت فتواه[21] .

وسئل آبن أبي زيد[22] عمّن [2 ش] لم يستبحر في العلم ونظر «المدوّنة» و«الموطّأ»[23] و«المختصر»[24] ونحو ذلك، سُئِل عن نازلة هل يفتي بما رأى في ما نَظَرهُ من الدّواوين / — [2 ش أحمد] المذكورة لمالك أو غيره من أصحابه، وآختيار سحنون[25] وآبنه[26] وآبن الموّاز.

(19) بالأصل جازت وأضفنا هل حتى يستقيم التركيب .

(20) مخط الأحمدية : «من الدواوين من غير قياس جاز فتواه وإلا لم تجز..».

(21) بالأصل : «جاز فتواه» وحذفنا من نص الجواب قوله «وإلا لم تجز» لما فيه من التباس كما غيرنا صيغة الفعل في السؤال من الماضي الى المضارع: جاز، تجوز.

(22) ابن أبي زيد : (310–386 / 722 /996) أبو محمد : إمام المالكية في عصره. الأعلام 15، 230.

(23) الموطأ : لمالك بن أنس رواية يحيى ين يحيى الليثي. انظر مثلا طبعة دار النفائس، لبنان 1982.

(24) المختصر : «مختصر ابن الحاجب الفقهي يسمى الجامع بين الأمهات ويقصد بهذه التسمية أن الأمهات الفقهية مثل المدونة ومختصراتها وغير ذلك من الكتب المؤلفة في الفقه المالكي قد جمعها في مختصره». النشرة العلمية للكلية الزيتونية عدد 1 ص 100 .

(25) سحنون (160–240 هـ) أبو سعيد عبد السلام سحنون، من أعلام المالكية — شجرة النور الزكية ص 69، 80.

(26) ابن سحنون : (202–256 / 817–870) أبو عبد الله محمد بن سحنون: فقيه، مالكي، مناظر الأعلام 7، 76 — شجرة النور ص 70، 81.

جوابه : «إن وجد النّازلة في أحد هذه الكتب أفتى بها وحمل نفسه عليها إن نزلت به. وكذا إن وجد مثلها لابن القاسم[27] ونظرائه، أو لم يجدهما أو آبنه أو آبن عبدوس[28] أو أصبغ[29] أو آبن الموّاز وشبههم. فإن آختلف فيهما أصحاب مالك ولأحد من هؤلاء[30] آختيار، مثل سحنون ومن ذُكر معه من المتقدّمين، فله الفُتيا بما اختاره أحد هؤلاء المتقدّمين، لاسيّما أنّك قلت والبلد عارٍ، ولا يرِدُه إلّا من دُونه، ويحمله على غير مذهب أهل المدينة، وكذلك إن كتب لمن آتّسع علمه فأفتاه بشيء وسَعِدَهُ العمل به ويحمل عليه ما سأله».

وسئل[31] أيضا عن المفتي باختلاف النّازلة فأجاب : «من النّاس من يرى آختيار المفتي فيما يأخذ به منه، إن أخبره المفتي باختلاف النّاس فله تقليد من شاء، ولو دخل رجل المسجد فوجد أبا مصعب[32] في حلقة ووجد غيره كذلك فله تقليد من

(27) ابن القاسم : (132–191 / 750–806) أبو عبد الله، فقيه، صاحب «المدونة» الأعلام 4، 97.

(28) ابن عبدوس : محمد بن إبراهيم، حافظ لمذهب مالك، إمام متقدم، له «المجموعة» في الفقه المالكي، دون سن سحنون بستة وتوفي قبله بثلاث سنوات أي 259 هـ ــ قضاة قرطبة وعلماء إفريقية للخشني القيرواني ص 182 ــ شجرة النور ص 70، 82.

(29) أصبغ (225 /840) فقيه من كبار المالكية بمصر : الأعلام 1، 336.

(30) في مخطوطي الأحمدية ود. ك. و. و«لأحد هؤلاء فيها» ورجحنا رواية مخط العبدلية.

(31) عبارة «سئل» مكانها بياض في مخط الأحمدية.

(32) أبو مصعب : 242 هـ أبو بكر القاسم بن الحارث : فقيه أهل المدينة روى عن مالك الموطأ ــ ترتيب المدارك للقاضي عياض 2، 511. ط. لبنان 1967.

شاء. هذا وهم أحياء. فكذا إذا أُخبرنا بأقوالهم الثّابتة بعد الموت، واختار أبو محمّد[33] إن كان فيه أهلية للتّرجيح رجح باختيار الرّجال كاختيار القول».

وسئل عمّن يُسأل عن مسألة فيصرف السّائل إلى من يُخالفه فيها فأجاب : «إذا قوي الاختلاف فلا بدّ من البحث . وأمّا الشاذ فلا».

وسئل سحنون عن مسألة فقال : امض إلى غيري . فردّده مرارا. قال : لا أرضى إلّا بك. وبجانبه أبو سنان العراقي[34] فقال له أنت لا ترضى إلّا بأبي سعيد[35] وهو يقول : حرمت عليك ولا تحل إلّا بعد زوج فاحش».

وعن آبن أبي زيد أيضا : «من[36] أخذ بقول بعض أهل الأمصار لم أجرحه[37] إلّا أن يكون شاذّا، ما لم يأخذ بكلّ ما وافقه من كلّ قائل. وقول أبي حنيفة[38] في المسكر شاذّ.» قلت:

(33) أبو محمد : لعله ابن أبي زيد القيرواني انظر الملاحظة رقم 22 أعلاه .

(34) أبو سنان العراقي : لم نقف على ترجمته ولعله المشار إليه في مدارك عياض ص 331 و 566 بأبي سنان القيرواني ، والعراقي يعني الحنفي .

(35) بالأصل : بأبي عبد الله وهي كنية ابن سحنون، أما كنية سحنون فهي ما أثبتنا، ولعله سهو من الناسخ .

(36) «عمن» بخط الأحمدية.

(37) «لم أجرحه» مكانها بياض في خط الأحمدية .

(38) أبو حنيفة (80–150 / 699–767) النعمان بن ثابت : أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة الأعلام 11، 4.

ونحوه فتوى ابن رشد[39] عن شاهد مشهور بالخير والصّلاح، إلّا أنّ[40] المذهب ينفي القياس، هل تبطل شهادته؟ فأجاب: «القول بإبطال[41] [القياس] بدعة عن جميع[42] العلماء وجرحة ممن دان به لأنّ القرآن [أقرّه] وإجماع الصّحابة ومَن بعدهم من فقهاء الأمصار انعقد [وذلك] قوله[43] تعالى: «فاعْتَبِرُوا»[44] .

وهو تمثيل الشّيء بالشّيء وإجراء حكمه عليه.

ومنها قوله: « وَلَوْ رُدّوا لعادُوا لمانُهُوا عنه.»[45] .

ومنها قوله: «أوَلَيْسَ[46] الّذِي خلَقَ السّماواتِ والأرض» الآية[47] .

ومنها قوله : ولقدْ عَلِمْتُمْ النّشْأَةَ الأُولى»[48] . فذمّهم على عدم قياس النّشأة الثّانية على[49] الأولى.

---

(39) أنظر المقدمة الملاحظة رقم 8. وهذا السؤال لم نقف عليه في «نوازل ابن رشد».

(40) عبارة «إلا أن» مكانها بياض في مخط الأحمدية .

(41) «بإبطال»: غير مثبتة الأحمدية.

(42) عبارة «جميع» هي «بعض» بمخط الأحمدية.

(43) «قوله» غير مثبتة بمخط الأحمدية ومكانها بياض .

(44) الحشر — 2 آيات أخرى — «واعتبروا» غير مثبتة بمخط الأحمدية.

(45) مخط. د. ك. و. يثبت جزء من الآية: «ولو ردوا لعادوا» وهي تامة في مخط الأحمدية لأنها دليل على حجية القياس — الأنعام — 28.

(46) «أو ليس» غير مثبتة بمخط الأحمدية.

(47) يس — 51 —

(48) الواقعة — 62 —

(49) «على» سقطت من مخط الأحمدية .

وفي حديث أم سلمة عنه عليه السّلام : «أقضِي بَيْنَكُمْ بِالرَّأي فيما لم يَنْزِلْ فيه وَحْيٌ»(50) ومصداقه: «لِتَحْكُم بَيْنَ النّاسِ بِمَا أَرَاكَ آللّهُ»(51) .

والسّنن المتواترة أكثر من أن تُحصى فترفع الحدّ وتوجبُ القطعَ بالحكم بالرّأي.

وإقرار ذلك مع أصحابه عليه السّلام في زمنه، زمن الوحي، فكيف وقد آنقطع الوحي؟

ومنها بعث معاذ إلى اليمن في حديثه المقرّر وقال فيه: «أَجْتَهِدُ رأيِي فقال : «الحمد لله الذي وفَّقَ رَسُولَ رسُولِ آللّهِ لما يُرْضِي رَسُولَهُ(52)».

ومنها حديث الخثعميّةِ في قوله : «أَرأَيْتِ إن كان على أبيك دَيْن أكنتِ قاضيتهُ ؟ قالت : نعم . قال : فَدَيْنُ الله أحقّ أنْ يُقْضَى»(53).

وحديث النّهي عن آدّخار لحوم الأضاحي : «إنّما كنتُ نَهَيْتُكُم لأجْل الدّافّةِ»(54) . وهو نصّ منه على وجوب القياس.

---

(50) أخرجه أبو داود : صحيح سنن المصطفى لأبي داود (كتاب الأقضية) 2، 115 ط. القاهرة .

(51) النساء ــ 105 .

(52) أخرجه ابن حنبل ، مسند الامام ابن حنبل 5، 230 ط. دار صادر لبنان.

(53) أخرجه مسلم، صحيح مسلم (كتاب الصيام) 8، 24 ــ ط. القاهرة.

(54) أخرجه ابن حنبل، مسند الامام ابن حنبل 6، 51 ــ ط. دار صادر لبنان ــ والدافة : القوم يجدبون فيمطرون ــ ل. ع. ــ

وقوله في بيع الرّطب باليابس «أينقُصُ الرّطبُ إذا جفّ ؟ قالوا: نعم ، قال : فلا»(55) . إذًا هُوَ تَنْبيهٌ على العِلّة في منع الرّطب باليابسِ، لاستحالة عدم علمه [ﷺ] بأنّ الرّطب لا ينقص إذا جفّ.

وكذا حديث الذي أنكر ولده لمّا كان أسود وقوله فيه : «لعلّه / [3 ي] عِرْقٌ نزعه». إلى آخره، ولم يرخّص في آنتفائه بوجه(56) ومثله كثير / [3 ي أحمد].

وتقرّر الإجماع ودليله آختلاف الصّحابة في أشياء كتوريث الجدّ وعدل الفرائض وديات الأسنان وآحتجاج بعضهم على بعض من غير نكير ولو كان بدعة لما رعوا إلى إنكاره لقوله تعالى : «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»(57) الآية.

وحديث عمر في القضاء(58) كاف بصحّة الإجماع وهو

---

(55) أخرجه النسائي، سنن النسائي (كتاب البيوع) 7، 269 ـــ ط. دار صادر لبنان.

(56) أي في عدم الاعتراف بالابن ، والحديث أخرجه البخاري : صحيح البخاري 7، 68، 69 ط. مصر 1345 هـ .

(57) البقرة 110 .

(58) «بن الوفاء» عبارة لا تطابق علما من الأعلام والسياق يقتضي «في القضاء» نظرا لشهرة رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري في القضاء ـــ انظر البيان والتبيين 2، 49 ط. دار المعارف، القاهرة : «الفهم، الفهم عندما يتلجلج في صدرك، مما لم يبلغك في كتاب الله ولا في سنة النبي صلى الله عليه وسلم. اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور عند ذلك ثم اعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى».

مشهور فما مسألةٌ يُدعى الإجماع فيها أقوى من هذه المسألة في إثبات القياس.

وأمّا لو كان الشاهد لا ينفيه جملة بل بعض وجوهه [فيقول: إنّ منه ما هو جليّ ومنه ما هو خفيّ][59] ، وينير بعض وُجُوهِ ما عليه جمهور العلماء فليس بجرحة إن كان من الرّاسخين في العلم المخلصين للاجتهاد، فالواجب عليه ما أداه إليه آجتهاده وإن[60] لم يلحق بهذه الدّرجة وحظّه التّقليد، فتَرَكَ ما عليه الجمهور بغير علمٍ ولا معرفة، إلى هواه[61] فما هُدي لرشد ولا حصلت له البُشرى على فعله لقوله تعالى : «فبشّر عِبَادِيَ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (الزمر).

وهو جرحة فيه لقوله تعالى لداوود عليه السّلام : «ولا تتّبع الهَوَى فَيُضِلَّكَ عن سَبِيل ٱللَّه» الآية (ص 26).

وسُئِل عزّالدين[62] عن رجل قال: قراءة العلم وحفظه أفضل من قراءة القرآن وحفظه، أيّهما أفضل ؟»[63] . فقال: «يتعيّن

---

(59) حاولنا التصرف في الجملة لإيضاح المعنى فهي بالأصل : «كان منه جليا وخفيا فينكر...».

(60) «ولو» بالأصل .

(61) «إلا الهوى» بالأصل ونرجح إلى هواه بالنظر إلى جملة «ترك ما عليه الجمهور ... إلى».

(62) عزالدين: هو العز بن عبد السلام، أنظر الملاحظة رقم 6.

(63) هذا السؤال غير مثبت في أسئلة عزالدين المخطوط رقم 3118 ولعله نقله من مصدر آخر فالنسخة التي اطلعنا عليها فريدة بتونس .

على كلّ أحد أن يتعلّم من القرآن الفاتحة، وحفظ[64] القاضي فرض كفاية. وأمّا تعلّم أحكام الشّرع فيتعيّن على كلّ أحد أن يتعلّم منها ما هو بصدده فيجب على كلّ من كان يملك شيئا من النّعم والإبل والبقر والغنم أن يتعلّم حكم الله في معرفة زكاتها. وكذا من يملك النّقد[65] أو عروض التّجارة أو الزّرع أو النّخل. وعلى التّاجر معرفة ما يصحّ من تجارته وما يفسد منها. وعلى الصّراف أن يعلم أبواب الرّبا المتعلّقة بالصّرف. وكذا يجب على كلّ صانع أن يعرف ما يتعلّق بحرفته ممّا يكثر ويطّرد. وعلى كلّ واحد من الزّوجين معرفة ما يجب من حقّ صاحبه. ومثله الخبّاز، والبنّاء، والفلّاح، وغيرهم. وعلمُ ذلك أفضل من قراءة القرآن الزّائد على الفاتحة.

والضّابط أنّ كلّ ما يتعيّن تعلّمه ممّا الإنسان بصدده ومدفوع إليه فتعلُّمه فرض عين. وما عدا ذلك من أحكام الشّرع والقرآن فهو فرض كفاية، ومعرفة الأحكام الشرعية أفضل لعموم الحاجة إليها في الفتوى والأقضية والولايات العامّة. ومصلحة القرآن مقصورة على القارىء وما عمّت مصلحتُه ومسّت الضّرورة إليه والحاجة، أفضل ممّا كانت مصلحته على فاعله.».

قُلت : وبهذا الاعتبار فالفقيه أفضل من المحدّث لأنّ الوقائع الحاصلة بالفقيه أكثر وأعمّ مما يتحصّل من معرفة السّنن وقد[66]

---

(64) «وحفظ» مخط. د. ك. و. وفي مخط [illegible] رقم 5429 «وحفظ القاضي».

(65) «النقدين» في مخط العبدلية.

(66) الجملة بأكملها وردت في مخط. د. ك. و. بالهامش أسفل الورقة وقد تآكل أما بمخط الأحمدية فمكانها بياض واعتمدنا في إثباتها مخط العبدلية.

قدّمه آبن رشد في باب الإمامة(67) على المحدّث.

تعليق البرزلي على قضيّة الاجتهاد :

[5 ي] ـــ [5 ي أحمد] .

... قلت(68) فظاهر ما نزعت إليه الطّائفة الأولى من السّائلين: أنّ الاجتهاد قد آنقطع لتعذّر تحصيل آلة الاجتهاد لأحد في زمانه، وهو نحو ما سمعناه في المجالس : أنّ الاجتهاد قد آنقطع من زمن الإمام المازري(69) من المالكية،ومن زمن عزّ الدين من الشافعية وظاهر ما أشار إليه آبن رشد في تفاريع هذا الجواب ما ذكره في مسألة ثبوت الدّم وولد المقتول صغار(70) : أنّه يُستأنى بهم حتّى يبلغوا فينظروا لأنفسهم ولا يلتفت إلى البالغين من المعصّبة(71) في صغر الأولاد ومخالفته مذهب مالك فيها وآحتجاجه في بعض مسائل

---

(67) انظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد 1، 104 دار الفكر ـــ بيروت. فابن رشد يشير إلى اختلاف الأيمة في تفسير حديث يتعلق بشروط الإمامة ويعلق بأنه «حديث متفق على صحته لكن اختلف العلماء في مفهومه ؛ فمنهم من حمله على ظاهره وهو أبو حنيفة، ومنهم من فهم من الأقرأ ههنا الأفقه، لأنه زعم أن الحاجة إلى الفقه في الامامة أمس من الحاجة إلى القراءة، وأيضا فإن الأقرأ من الصحابة كان هو الأفقه ضرورة، وذلك بخلاف ما عليه الناس اليوم».

(68) البرزلي هو المتكلم، تعليقا على سؤال وجه إلى ابن رشد عن مستحق الافتاء وتولي الإجابة عنه، انظر ص [4 ي] من مخط. د. ك. و.

(69) أنظر ترجمته بالمقدمة الملاحظة رقم 10 .

(70) «صار» بدل «صغار» في مخط الأحمدية.

(71) «المعصبة» : من العصبة والوارث بالتعصيب هو الوارث بغير تقدير أو من يحوز المال إذا لم يكن معه صاحب فرض. انظر «الأسئلة والأجوبة الفقهية» عبد العزيز محمد السلمان 7، 246 ط 1 الرياض 1981.

شرحه الكبير[72] الذي يعدّ آختياره قولا: إنّ الاجتهاد لم يزل قائما، وأنّ أهله لم ينقرضوا وهو ظاهر ما كان عليه شيخنا الفقيه الإمام البركة أبو عبد الله محمّد بن عرفة[73] رحمه الله. [كان] يقول: «إذا حصّل الطّالب «التّهذيب» للبرادعي[74] في الفقه المالكي و«الجزولية في معرفة العربيّة»[75] ويسير من أصول الفقه «كالمعالم» للفخر بن الخطيب[76] ونحوها حصلت له أداة من الاجتهاد».

وينقل ذلك عن بعض شيوخه ويزيد هو : «تحصل له الأحكام الكبرى[77] لعبد الحقّ في علم الحديث».

---

(72) لعله «مختصر شرح معاني الآثار للطحاوي» وهو من مؤلفات ابن رشد.

(73) ابن عرفة: انظر ترجمته بالمقدمة الملاحظة رقم 14 .

(74) تهذيب البرادعي : «يطلق عليه أيضا لفظ المدونة وهو اختصار لمدونة سحنون وقد اعتنى الناس بشرحه وقد شرع في طبعه بالتزام عبد السلام الحلو..» النشرة العلمية للكلية الزيتونية عدد 1 ص 166 — وتوجد من التهذيب نسخة مخطوطة في جزئين بدار الكتب الوطنية تحت رقم 2629 و2630.
والبرادعي هو: أبو سعيد خلف بن أبي القاسم الأزدي المعروف بالبرادعي: فقيه، عالم، إمام من حفاظ المذهب ومن كبار أصحاب ابن أبي زيد 386 هـ والقابسي 403 هـ من تآليفه : «التهذيب»، لم يقف صاحب شجرة النور على وفاته. شجرة النور الزكية ص 105، 270.

(75) «الجزولية في معرفة العربية» : صاحبها الجزولي (607 /1210) : عيسى بن عبد العزيز بن يللبخت الجزولي المراكشي، أبو موسى، من علماء العربية — الأعلام 5، 288.

(76) «المعالم في أصول الفقه» للإمام فخر الدين الرازي، شرحه أبو الحسن بن الحسين الأموي وشرحه ابن التلمساني (644 هـ) — كشف الظنون 2، 1726 ط. القاهرة 1323 هـ.

(77) «الأحكام الكبرى في الحديث» للشيخ أبي محمد عبد الحق عبد الرحمان الاشبيلي (582 هـ) «وهو كتاب كبير في نحو ثلاثة مجلدات انتقاه من كتب الحديث». كشف الظنون 1، 20.

قلت : لعلّ هذا الذي نزعت إليه الطّائفة الثّانية، إذ لا يخلو في الغالب أن يوجد مثل هذا في الخواص وهو المقلّد في كلام آبن رشد الذي يعرف وجوه التّرجيح.

وأمّا من يعرف أدلّة الاجتهاد كلّها ويجب عليه ألّا يقلّد غيره فهو قليل لكثرة شُعب مسائل الأحكام وكثرتها مع طول الزّمان من أول هذه الملّة إلى الآن والله أعلم.

وأمّا قول آبن رشد : إنّ من يعرف وجوه التّرجيح من المقلّد فيحكم بما ينتجه ترجيحه فهو خلاف ما أشار إليه آبن سهل(78) في أحكامه، في ترجمة كراء أرض محبّسة خمسين عاما، ما نصّه : «المعمول فيما يفتى به ممّا جرت الأحكام عليه قول آبن القاسم رحمه الله، لا سيّما الواقع منه في المدوّنة على ما وقع / [5 ش] فيها لغيره، هذا الذي سمعناه قديما في مجالس شيوخنا الذين آنتفعنا بهم. وعلّة ذلك ما جرى به القدر من آعتياد النّاس بهذا المغرب في تفقّههم ومناظرتهم عليها حتّى أنِسَت نفوسهم إليها وألِفت معانيها وآستحكمت عندهم صحّة أصولها وفروعها، وما سبقت إلى النّفس ألفته وما ألفته فعسير عليها الانفصال منه والعدول عنه.

---

(78) ابن سهل : (486 هـ) أبو الأصبغ عيسى بن سهل من القضاة بغرناطة أيام الدولة الصنهاجية، حافظ للرأي، ذاكر للمسائل، عارف بالنوازل، بصير بالأحكام جمع فيها كتابا مفيدا (تاريخ قضاة الأندلس لأبي الحسن عبد الله بن الحسن النباهي المالقي الأندلسي، تحقيق ليفي بروفنصال — ص 96، 97 ط — مصر 1947).
وكتابه المذكور هو «الإعلام بنوازل الأحكام» مخطوط رقم 18394 مكتبة حسن حسني عبد الوهاب، دار الكتب الوطنية تونس.

هذا مُدرَك بالعادة صحيح بالخبرة ولذلك قال: ما يَزال المتفقّهُ لمالك المُقدّم لدرس مذهبه إلّا مُرتبطا / [5 ش أحمد] به لا يريم عنه إلى مذهب غيره، وكذا الحنفيّ والشافعيّ وغيرهما، رجوعهم عمّا تعلّقوا به من مذاهبهم وقدّموه في دراستهم وتعلّمهم قليل، لا يكاد يوجد إلّا في النّادر، وإن كان مَن أدركناه من شيوخنا الذين كانت الفتيا تدور عليهم بقرطبة ربّما آمتدّوا في الاختيار إلى ما وقع في غيرها من «الواضحة»(79) ونحوها ممّا يردّونه من آختلاف أصحاب مالك صحيحا وأقوى في النّظر من غيره. وربّما فعل ذلك بعضهم ميلا إلى خلاف مَن تقدّمه من أصحابه» آنتهى كلامه.

وفي أحكام آبن الحاج عن الإشبيلي(80) : «لا يُفتَى ببلدنا بغير قول آبن القاسم إلّا في خمس مسائل أو نحوها : أخذ الخصم بكفيل(81) قبل الشّهادة بوجهه ليحضر على قول أشهب(82) ، وتحمّل المرأة بنفقة ولدها لزوجها أكثر من الحولين على قول المخزومي(83) ، وإمضاء معاملة السّفيه قبل التّولية عليه، وتوقف

---

(79) «الواضحة» : الواضحة في إعراب القرآن لعبد الملك بن حبيب المالكي القرطبي المتوفى سنة 239 هـ ـــ كشف الظنون 2، 1996 .

(80) الاشبيلي : هو عبد الحق الاشبيلي المشار إليه في الملاحظة رقم 77 أعلاه .

(81) كفيل : ضامن .

(82) أشهب (145-204 / 762-819) أبو عمرو : فقيه، صاحب مالك ـــ الأعلام 1، 335 .

(83) المخزومي : (132 /750) إسماعيل بن عبيد الله : فقيه، فاضل، ورع. أحد العشرة التابعين ـــ الأعلام 1، 316.

الخصم قبل إثبات ملكه رواية آبن عبد الحكم[84] وآبن كنانة[85] والليث[86] ، لفيف النّاس يوجب القسامة، قول أصحاب مالك وهو عندهم أشدّ من قول الميت: «دمي عند فلان» ــ وقد وافق ابن القاسم عليه وعلى الشّاهد العدل وبه أوجبها عليه السّلام بقول الأولياء» ــ.

وظاهر كلام آبن رشد أيضا أنّ الطّائفة الحافظة غير العارفة بوجوه التّرجيح مقلّدة فلا يجوز لها التصدر للفتيا بوجه ولا يجوز لها في نفسها الاقتداء بما حفظته إن عُدم من يرجح لها بعض ما حفظت.

وظاهر مفهوم ما سبق من جميع كلام المُفتِيَين: أنّ من لا حفظ له،أو لا فهم له، لا يجوز [له] التصدّر[87] للفتيا لغيره ولا الافتاء في نفسه بما لا يظهر له من غير دليل لأنّه حكم في الشريعة برأيه وهو مُجمع عليه، ولا يدخله الخلاف الذي في القاضي الورع الجاهل لأنّه بالعقل سئل وبالورع يقف فاعتماده

(84) ابن عبد الحكم (182-268 / 798-882) محمد بن عبد الله بن عبد الحكم المصري : فقيه عصره ، الأعلام 7، 94، 95.
(85) ابن كنانة (286 هـ) : أبو عمرو عثمان بن عيسى، من فقهاء المدينة ورجال مالك . طبقات علماء إفريقية وتونس 43 و 168 .
(86) الليث : ابن سعد (94-175 / 713-791) إمام أهل مصر في عصره حديثا وفقها. الأعلام 6، 114.
وبأصل المخطوطات المعتمدة «اللوث» وهو تحريف .
(87) «التصدي» بالأصل والصواب «التصدر» .

على القول به على من يصحّ له الاعتماد عليه، بخلاف هذا الحاكم بهواه، بل هو أحد القاضيين اللّذين في النّار[88]

وهو الجاهل الحاكم برأيه ولقد دَرَست طرق العلم في هذا الزّمان وآنعكست الحقائق فصار التّقديم لرئاسات الشّرع ومناصب العلماء ـــ المعوّل على الأفضل ـــ لمن لا علم له : لجاه عنده، أوْ له أصلٌ في مناصب الأحكام، ولم يكن هو أهلا لذلك.

وحكى آبن سهل في أحكامه أنّه وقع في زمانه نحو هذا فخطّأ عبيد الله بن يحيى[89] في مسألة ونحى عليه فيها قال ما نصّه[90] : «قال وبالجملة إنّه لم يكن من أهل العلم ولا وُصف به وإنّما عوّل فيما حمل عنه عن أبيه يحيى بن يحيى لم يعرج على غيره فبقي صفر اليدين منه فقد سُئل في بعض مجالسه عن / [6 ي أحمد] النّعامة فقال: طير من طير الماء وكان بالحضرة عبد الرّحمان ابن غانم[91] الشاعر فقال في ذلك: [الكامل]

---

(88) الحديث : «القضاة ثلاثة : اثنان في النار...» أخرجه أبو داود : صحيح سنن المصطفى (باب الأقضية) 2، 113 ط . مصر.

(89) عبيد الله بن يحيى: في الأصل «عبد الله» : هو عبيد الله بن يحيى (298 هـ)، مخطوط «الإعلام بنوازل الأحكام» لابن سهل رقم 18394 ص 116 ي.

(90) انظر المخطوط المذكور أعلاه، نفس الصفحة، والمتكلم ليس ابن سهل وإنما القاضي أبو بكر بن زرب : «وبالجملة فإن أبا مروان رحمه الله لم يكن من أهل العلم ولا وصف به وإنما عول فيما حمل عنه على أبيه يحيى بن يحيى، لم يعرج على غيره فبقي صفر اليدين».
ثم يأتي ذكر قول ربيعة بن أبي عبد الرحمان (136 هـ).

(91) عبد الرحمان بن غانم : شاعر أندلسي لم نقف على ترجمته في : الأعلام، معجم المؤلفين، معجم الشعراء للمرزباني، الذخيرة، نفح الطيب، جذوة المقتبس.

ذَهَبَ الزَّمَـــانُ بصَفْـــوَةِ العُلَمَـــاء
وَبَقِـــيتُ في ظَلْمَـــا وفي عَمْيَـــاءِ
وَأَتَـى صِغَـارٌ رُتَّـــعٌ مِنْ بَعْدِهِـــمْ
لَا فَرْقَ بينَهُـــمُ وبَيْـــنَ الشَّاءِ
فَإذَا سَأَلْتَ عَنِ النّعَـــامِ أشَدّهُـــم
عِلْمـــا يُفَسّرُهُ بِطَيْـــرِ المَـــاءِ

ذكره آبن عبد البرّ(92) في تاريخه ثمّ ذكر تاريخ وفاته قال: ولم يزل بعد الصّدر الأوّل يتكلّم بالعلم من لا رسوخ له فيه ولا بصيرة عنده به.

هذا ربيعة بن أبي عبد الرّحمان(93) يبكي ويقول / [6 ي] حين يُسأل: أبكاني أنّه آستُفتِي من لا علم له. وقال : بعض من يفتي ها هنا أحق بالسَّجْنِ من السّارق، وجناية هذا على الأمراء في إشارتهم بذلك إلى من لا فقه لديه ولا سبقت لهم عناية به على حسب ما تحملهم عليه أهواؤهم وتزيّنه لهم آراؤهم آعتناء بالجهّال

---

(92) ابن عبد البر: (338 هـ / 950) أحمد بن عبد البر، أبو عبد الملك، مؤرخ. من فقهاء قرطبة، له: «فقهاء قرطبة». الأعلام 1، 199. والظاهر أن تاريخه مفقود وقد اعتمده ابن الفرضي (403 ـــ) في «تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس» ط 1954 ـــ وهو التاريخ الكبير المسمى بالمتين وقد ذكر ابن سعيد أنه في نحو ستين مجلدة : نفح الطيب 3، 181 ط ـــ دار صادر 1968.

(93) ربيعة (136 /753) ربيعة بن فروخ التيمي بالولاء، المدني، أبو عثمان: إمام، حافظ فقيه، مجتهد، كان بصيرا بالرأي، فلقب «ربيعة الرأي» ـــ كان صاحب الفتوى بالمدينة وبه تفقه الإمام مالك. الأعلام 3، 42.

وإزراء بأهل العلم. ولقد صدق آبن المبارك[94] رضي الله عنه في قوله : [المتقارب] :

وهل أهلكَ الدّينَ إلّا ملوك وأحبـــارُ سُوءٍ ورهبانهـــا

قلت : ونقل شيخنا[95] عن بعضهم أنّه كان ينشدها:

وهل أفسدَ الدّين إلّا المُلُوك وَقضاةُ سُوءٍ ورهبانهـــا[96]

لما رأى من تقديم بعض لأولادهم في الخطّة وهم لا يستحقّون ذلك وتأخير من يستحقّها.

قال آبن سهل : «والله تعالى حسيب من يفعل هذا وهو حسبي ونعم الوكيل وذكر بعض شرّاح «الرّسالة»[97] في آخر العقيدة عند تقسيمه البِدَع قال : «ومنها البدعة المحرّمةُ إجماعا وهي ما تناولته أدِلَّةُ التّحريم وقواعده كالمكوس والمظالم وتقديم

---

(94) ابن المبارك (118–181 / 736–797) عبد الله بن المبارك (أبو عبد الرحمان) : الحافظ، شيخ الاسلام، صاحب التصانيف والرحلات. جمع الحديث والفقه والعربية، له كتاب في الجهاد وهو أول من صنف فيه ـــ الأعلام 4، 256.

(95) عبارة «شيخنا» يعني بها البرزلي شيخه ابن عرفة (803 هـ).

(96) الوزن يختل بهذه القراءة.

(97) رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، هي رسالة في الفقه ولها شروح عديدة من بينها المخطوطان بدار الكتب الوطنية رقم 993 و2983 . أنظر كشف الظنون، 1، 841.

الجهّال على العلماء وتولية المناصب الشّرعية بالتّوارث لمن لا يصلح لها وفي مثل هذا القسم أنشد الشيخ آبن حيّان[98] : [الطويل].

بُلينَا بقَوْمٍ صُدِّروا في المجالس
لإقْرَاءِ علمٍ ضلّ عنهم مراشِدُهْ
لقَدْ أُخّر التّصْدِيرُ عنْ مُستحقّهِ
وقُدّمَ غَمْرٌ جَامِدُ العين خامِدُه
وسوْف يُلاقي من سعى في جُلوسهم منَ
الله عُقْبَى ما أكنّتْ عَقَائِدُه
علاَ عَقْلَهُ فيهم هَوَاهُ أما دَرَى
بأنّ هَوَى الْانْسَانِ لِلنار قَائِدُه[99]

قُلْتُ ومصداقه ما ثبت في الصّحيح من قوله ﷺ : «آخر الزّمان يُرفَعُ الجهلُ ويوضعُ العلم»[100] وهو من معجزاته ﷺ بإخبارٍ عمّا وقع آخر الزّمان. وهذا النّوع كثير في العصر وفي ما ذكرناه كفاية وبالله التّوفيق.

---

(98) ابن حيان: بالأصل «أبو حيان» والأرجح هو ابن حيان (377–469 / 987–1076) = أبو مروان، مؤرخ من أهل قرطبة، له «المقتبس من تاريخ الأندلس» الأعلام 2، 328.

(99) العجز بالأصل: بأن هذا الانسان للنار قائده، والوزن بذلك لا يستقيم وقد بحثنا عن الأبيات في ترجمة ابن حيان في الذخيرة ونفح الطيب فلم نقف عليها.

(100) الحديث : «إن بين يدي الساعة لأياما ينزل فيها العلم ويرفع [فيها، فيهن، فيه الجهل]. معجم وانسنك 1، 393 .
أخرجه ابن حنبل : مسند الامام ابن حنبل 1، 389 ـ ط دار صادر.

الإجارة على الفتوى :

وأمّا الإجارة على الفتيا فنقل المازري[101] في المدوّنة[102] الاجماع على منعها وكذا القضاء ودليله قوله تعالى : «قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلّا المَوَدّة فِي القُربى»[103] وقوله له: «أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُون»[104] .

فَنَبَّهَ تَعَالَى أَنَّهُ لَوْ طُلِبَ الأَجْرُ على ما يَأْتِي به من الوحي لثقُل عليهم الغرم، ولأنّهُ بابٌ من الرّشوة[105] قال: «لكن لو أتَى خصمانِ إلى قاضٍ فأَعْطَيَاهُ[106] أَجْرًا على الحكْمِ بينهما ؟ أو يأتي رجل إلى المُفتي فيُعطيه أجرًا على فتوى لم تتعلّق بها خصومة؟ ولم يتعيّن ذلك عليهما لكون هناك من يقوم بذلك غيرهما؟» هذا ممّا آختلف فيه الشيخان [عبد الحميد[107] واللّخمي][108] ، فقال عبد الحميد : «أيّ شيء يمنع من أخذ الأجر في ذلك ولا يجبر على التّصريح به» وقال اللخمي : «يمنع من ذلك جملة لأنّه ذريعة إلى الرّشوة» قلت وعلى هذا يُحمل ما رُوي[109] عن آبن

---

(101) انظر المقدمة الملاحظة رقم 10 .

(102) شرح المدونة للمازري : مفقود حسب ما أفادنا به الأستاذ محمد الشاذلي النيفر.

(103) الشورى — 25 —.

(104) الطور — 10 —.

(105) .«من باب الرشوة» مخط الأحمدية .

(106) .«فأعطاه» مخط الأحمدية .

(107) عبد الحميد : انظر المقدمة الملاحظة رقم 12 .

(108) اللخمي : أنظر المقدمة الملاحظة رقم 9.

(109) «يروي» : مخط الأحمدية .

علوان[110] أحد فقهاء تونس ومفتيها، وما شاع وذاع أنّ القضاة يطلبون أجرًا ممّن أتى إليهم من الخصم في الدّيار المصريّة، ونقله شيخنا[111] الفقيه الإمام عن شيخه الشيخ الفقيه الإمام المفتي أبي عبد الله بن هارون[112] رحمهما الله. ويحكي في ذلك حكاية في أخذ المال من القضاة على توليتهم لأجل ما يأخذونه من الخصوم فلا نُطوّل بها[113] ، وهذا في ما يأخذونه في مسألة معيّنة.

وأمّا أخذ الإجارة على تعليم[114] الأحكام والفتاوي ففيه آختلاف[115] معلوم مذكور في كتاب الإجارة كبيع كتبها وشرائها[116]. وأمّا أخذ العطايا[117] والمرتبات / [21 ي أحمد] من بيت المال إذا كان الغالب على الحلال أو من الأحباس الموقوفة لذلك فلا أعلم فيه خلافا. إنّه جائز .

---

(110) ابن علوان (710 هـ أو 716 هـ) أبو علي عمر بن محمد بن علوان التونسي: الإمام، الفقيه، العالم، العمدة — شجرة النّور 205، 712 —.

(111) ابن عرفة هو شيخ البرزلي .

(112) أبو عبد الله بن هارون (680–750 هـ) : إمام، فقيه، أصولي، وصفه ابن عرفة ببلوغ درجة الاجتهاد المذهبي، له تآليف مهمة منها «شرح مختصر ابن الحاجب» و«شرح المعالم الفقهية» و«شرح التهذيب» — شجرة النور 211، 736.

(113) «به» مخط. د. ك. و.

(114) «تعلم» مخط. د. ك. و.

(115) «خلاف» نفس المخطوط .

(116) «شريها» نفس المخطوط .

(117) «العطاين» مخط الأحمدية .

وقد عارضتُ الشّيخ الصّالح أبا عبد الله الدّكالي[118] رحمه الله حين آجتمعت معه بثغر الإسكندرية بسبب اعتراضه[119] على الأيمة وغيرهم أخذ المرتبات[120] من الأحباس المعدّة لذلك وأدّاه ذلك إلى عدم الصّلاة ولو الجمعة، وقلتُ له إنّ أخذ المرتّب من الحبس عندي أحلّ من أخذه من بيت المال، لأنّ الحبس يتناول الإمام بالنصّ من واضعه وبيت المال لا يتناول أعمال المسلمين إلّا بالظّاهر لكونهم من المسلمين، وهم ينوبون عنهم في منافعهم ومع ذلك إنّ السّلف قبلوه ولم يعدلوا عنه / [20 ش] ولن يأتي آخر هذه الأمّة بأهدى ممّا كان عليه أوّلها، وأنا أخذت ذلك[121] .

فقال لي رحمه الله : «الذي قلته ظاهر لكن لا أحبّ لك هذه السّخسخة» يريد أنّها صفة مرجوحة ينبغي أن يتورّع عنها وهذا في باب النّدب ظاهر لأنّها أعمال الله فلا ينبغي أن يُشَدَّ بها أمر دنيوي إن وجد منه مندوحة، وعلى هذا يحمل من أخذ ذلك السّلف أنّه ضرورة، وقصّة حكيم بن حزام[122] تشهد لك.

---

(118) الدكالي : انظر المقدمة الملاحظة رقم 13

(119) «اعتراضهم» مخط. د. ك. و.

(120) «المراتبات» مخط. د. ك. و.

(121) «أخذنا تلك» مخط الأحمدية .

(122) «حكيم بن حزم» بالأصل، وهو بن حزام (54 /674) : أبو خالد، صحابي، قرشي. شهد حرب الفجار، وكان صديقا للنبي قبل البعثة وبعدها. الأعلام 2، 298. وقصة حكيم بن حزام أنه باع دار الندوة وكانت بيده بمائة ألف درهم فلامه ابن الزبير فقال: «ذهبت المكارم إلا التقوى، اشتريت بها دارا في الجنة، أشهد كم أني قد جعلتها في سبيل الله. يعني الدراهم». تهذيب التهذيب 2، 447، 448 وشذرات الذهب 1، 60.

لكن هذا لا ينتج عنه التّخلف عن صلاة الجمعة ونحوها من الصّلوات مع الجماعة الّتي هي مشروعة بالإجماع : إمّا سنّة، أو فرض عين، والقولان الأوّلان حكاهما البغداديون عن المذهب، والثالث يروى عن أهل الظّاهر متى أمكن المصلّي ذلك وعدم أخذ هذا إنّما هو ورع وكمال ولأجل هذا شنّع(123) عليه شيخنا(124) الفقيه الإمام رحمه الله حين ورد للدّيار المصرية ووجده على هذه الطّريقة حتّى ذكر فيه أبياتا أنشدنيها حين اجتمعنا به بصفاقس وخرجنا للقائه : [البسيط]

يا أهلَ مصْر ومَن في الدّين شارَكهم
تنبّهـــــوا لسُؤَالِ مُعْضِلٍ نزلا(125)
لزُومُ فِسْقكـمُ أو فسقِ من زعَـمَتْ
أقوالُـــه إنّـــه بالحـــقّ قدْ عَمِــلَا
في ترْكِه الجُمْعَ والجُمعاتِ خلفكم
وشرْطُ إيجابِ حكْم الكل قد حصلا
إن كان حالكـم التّقْـوَى بغيركـــمُ
قد باءَ بالفِسْقِ حقّـا عنـهُ ما عدلا
وإن يكـن عكسُه فالأمْـرُ مُنعـكس
فاحكمْ بحق وكن بالهدي(126) معتدلَا

(123) «سند» مخط الأحمدية .
(124) يقصد ابن عرفة .
(125) ورد الشعر متداخلا مع النثر في مخط الأحمدية.
(126) «بالمهدي» في الأصل وبها يختل الوزن .

وعندي أنّ كُلّا منهما حكم بما يقتضيه حاله وكان الدّكالي بعيدا[127] عن الدّنيا زاهدا فيها كثيرًا، فالمتلبّس بها عنده في غاية البُعد عن الآخرة وكان شيخُنا رحمه الله يرى أنّ الدّنيا مطيّة الآخرة كما ورد أنّها نعْم العون على ذلك كما في كتاب مسلم، فاكتسب منها جملة كثيرة وخرّج جلّها[128] للآخرة نفعه الله بذلك «يومَ لا ينفعُ مالٌ ولا بنون إلّا من أتى الله بقلبٍ سليمٍ»[129] ولأنّ الأجرة، التّلبس بها والأخذ منها يعقبه حساب وطلب من أين أخذت؟ وفيمَ أخرجت؟ فغلّب السّلامة، ولكلّ شيء وجه، ولعلّ هذا يرجع إلى مسألة الغنى والفقر أيّهما أرجح إذا كان الغنيّ شاكرًا[130] والفقير صابرًا وهي مسألة آختلف فيها العلماء على أربعة أقوال حكاها آبن رشد في «المقدّمات» و«الأسئلة»[131] وتعرّض إليها

(127) «بعيد» مخط الأحمدية.

(128) «كلها» مخط الأحمدية.

(129) الشعراء، 88 .

(130) «شاكر» مخط. د. ك. و.

(131) * «المقدمات» : «المقدمات الممهدات» لابن رشد طبع بالقاهرة د. ت. في جزئين 675 ص — مطبعة السعادة.

* «البيان»: «البيان والتحصيل» مخطوط بدار الكتب الوطنية، في نسختين تشمل كل واحدة 5 أجزاء، رقم 2648 إلى 2657.

* «الأسئلة» : مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس وعنوانه : «مسائل سئل عنها» انظر: G. Vajda. Index général des manuscrits arabes musulmans de la bibliothèque nationale de Paris, I: 465 ed. Paris 1953 -.

ويشير إلى أن رقمه كالآتي : I: 662, [4], 480 I², - 1072

غيره وللشّيخ عبد الرّحمان الصّقلي[132] في ذلك مذهب. يُنظر كلّ ذلك في موضعه فلا نطوّل به.

وأمّا أخذ القاضي الأجرة على كتب الوثيقة فيما حكم به أو كتَب المفتي ذلك، في أحكام الشّعبي[133] : «سئل آبن أبي زيد عن القاضي يحكم لطالب الحكم فيسأله في كتبه، فلا يكون في البلد مَن يعرف كتب الأحكام إلّا القاضي، هل هو في مندوحة في عدم الكتب له ؟ وهل له إن كتَب أنْ يأخذ أجر كتْبه ؟ وربّما أُعْطِيَ أضعاف أجره ؟» فأجاب : «لو أنّ / [21 ي أحمد] القاضي أفهم مَن يرجو أن[134] يفْهَم عنه وجه ما كتب، يدعه يكتب ويُتقن ما كتب ويزيد فيه وينقص، كان أبرأ له. ولو كتب وأخذ أجرًا لكان جائزا إذا جرى على الصّحة والسّلامة ولكنّه ذريعة إلى أن يغتني أو يكسبه النّاس ما لم يكسب بسوء تأويلهم عليه، ولا يلزم القاضي أخذ نسخة الحكم وجعلها في ديوانه لكنّه مستحسن إذ قد يحتاج إليها» آنتهى كلامه.

فظاهر أنّ [أخذ الإجارة جائز لكن تركها أوْلى، حماية للذّريعة لئلًا يُتطرّق إلى عرضه، ومعناه أخذُ][135] قَدْرِ الإجارة المعتادة.

(132) «السقلي» مخط. د. ك. و. ، وهو أبو القاسم عبد الرحمان البكري الصنقلي : «شيخ الطريقة، وإمام الحقيقة» جمع الحديث والفقه وأصوله. شجرة النور 98، 234.

(133) أحكام الشعبي : مجموع في الأحكام لأبي المطرف : عبد الرحمان بن قاسم الشعبي : قاضي مالقة، كانت الفتيا تدور عليه بقطره أيام حياته (499 /1106) . الأعلام 4، 97 ــ تاريخ قضاة الأندلس : 107.

(134) «يوجو» مخط الأحمدية بدل «يوجد» مخط. د. ك. و.

(135) الجملة بأكملها ساقطة من مخط. د. ك. و.

وأمّا إذا أضعف له في الإجارة فهي من باب الهبة والهديّة للقضاة، وهي من باب الرّشوة.

وأمّا إذا فرض للمفتي المرتّب من حُبُس عام أو لنوع آخر من الصّرف ولم / [21 ي] يحتج لفضل ذلك الحبُس في نوعه فهو يجري على جري الأحباس بعضها في بعض، وفيه قولان للأندلسيين والقرويين، يأتي ذكرهما إن شاء الله .

(..) وأمّا ما يُهدى للفقهاء والمفتين ففي طرر آبن عات[136] : «عن آبن عبد الغفور[137] ما أهدي إلى الفقيه من غير حاجة فجائز له قبوله وما أهدي إليه رجاء[138] العون على خصومة أو في مسألة تعرض عنده رجاء قضائها على خلاف المعمول به فلا يحلّ له قبولها وهي رشوة يأخذها».

قلت : ومنه ما يُفعل[139] في هذا الوقت من أخذ الجعَائل على الفتوى في ردّ المطلّقة ثلاثا، ونحوها من الرّخص كما يفعله / [22 ي أحمد] كثير من جهلة فقهاء البادية. فلا يحل ولا يجوز بإجماع،

---

(136) طرر ابن عات : مخطوط رقم 3122 أحمدية بدار الكتب الوطنية وكذلك رقم 12.875 وترجمة ابن عات بالمقدمة الملاحظة رقم 15. والجملة المذكورة وردت بالمخطوط 3122 ص 241 ش «... وما أهدي إلى الفقيه من غير حاجة فجائز له قبوله وما أهدي إليه رجاء الفوز على خصومه أو في مسألة تعرض عنده رجاء قضاء حاجته على خلاف المعمول به، فلا يحل له قبولها وهي رشوة يأخذها...».

(137) ابن عبد الغفور : انظر المقدمة الملاحظة رقم 16 .

(138) «راج» مخط. د. ك. و.

(139) «يؤخذ» مخط. د. ك. و.

لما حكيناه في أوّل الباب. قال في الاستفتاء المذكور: «وكذا لو تنازع عنده خصمان فأهديا إليه جميعا أو أحدهما، يرجو كلّ واحد منهما أن يعينه في حجّة أو خصومة عند حكم إذا كان ممّن يُسمع ويوقف عند قوله فلا يحلّ له أن يأخذ منهما ولا من واحد منهما شيئا على ذلك. وقد ابتليت بشيء من ذلك وكنتُ لا أقبل هديّة خصم فأهدي إليّ(140) لحم صيد ولم أعلم فلما قدمت(141) البيت عرفت بذلك فعزَّ عليَّ وتَلوَّمت(142) بذلك فأُلْقيَ على لساني في النّوم قول الله عزّ وجلّ: «وإذا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ ولَكِن لَا يَشْعُرُونَ»(143) ثمّ [ألقي عليّ](144) في السّحر: من علم أنّ كلْبَهُ أكل بِضْعَةً(145) مكروهة / [21 ش] فليتنحّ عنه(146) (حتّى) لا يمسّه بلعابه، فإن مسّ جسدَه أو شيئا من ثيابه فليصلّ ولا شيْءَ عليه، فرددت ما كان أُهْدي إليّ من ذلك يوما ثانيا.

وهذا دليل على ما أتى في الخبر أنّ من صلّى وفي جوفه شيء من الحرام لم تُقبل صلاته. وكان وقع بقلبي أيضا قبل هذا شيء

(140) «إلي» ساقطة من مخط الأحمدية .
(141) «قدمنا» مخط الأحمدية .
(142) «تلويت» مخط الأحمدية .
(143) البقرة — 12 —.
(144) «ثم بعده في السحر» بالأصل .
(145) بضعة : القطعة من اللحم .
(146) «عنه» ساقطة بمخط الأحمدية .

فجأش[147] ، فرأيت رجلا في النّوم كان يطعمني سمنا في آنية أو جبنة طريّة. فكنت أقول: ما شأنك ؟ فكأنّه يعجز عن الكلام، وكان معه رجل كنت أعرفه. فقال لي : مسألة طلاق يرغب أن ترخّص له فيها. فقُلت له : لا أفعل. فانصرفت عنهما وتركتهما ولم أقبل هديّة. فألقي على لساني بأثر ذلك في النّوم قول الله عزّ وجلّ «إنّ الذينَ يأْكُلُونَ أمْوَالَ اليَتَامَى ظُلْمًا إنّمَا يأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِم نارًا»[148] إلى آخر الآية. قال فهو من أكل الأموال بالباطل وأكلها بالعلم.

قال : وأخبرني بعض أصحابنا أنّ بعض الشّيوخ المتأخّرين سُئل عن[149] الهديّة تأتي إلى الفقيه على[150] الفتيا فقال: إن كان ينشط في الفتيا أهدي إليه أو لم يُهْدَ فلا بأس بها[151]، وإن كان لا ينشط إذا لم يهد إليه وينشط إذا أهدي إليه فلا يأخذها، وهذا ما لم تكن خصومة[152]. وإنّما يستفتيه في شيء يعرض له، والأحسن ألّا تقبل هدية من صاحب فتيا ولا مسألة وهو قول ابن عيشون[153] ، وكان يجعل غيره ذلك[154] رشوة وقد قال ﷺ :

---

(147) جأش : جأشا قلبه : اضطرب من حزن أو فزع .

(148) النساء 10.

(149) «على» مخط. د. ك. و.

(150) «عن» مخط الأحمدية ـــ.

(151) «بها» سقطت من مخط. د. ك. و.

(152) «يكن» مخط. د. ك. و.

(153) ابن عيشون : (574 هـ) : أبو مروان بن عبد الملك بن عبد الله بن عيشون المعافري البلنسي: العالم الجليل القدر، إحباري محقق ـــ شجرة النور 152، 461 .

(154) «ذلك» سقطت من مخط. د. ك. و.

«من شفع لأحد[155] شفاعة فأهدى إليه هديّة فقبلها فقد أتى بابا عظيما من أبواب الرّبا»[156] .

ومن[157] هذا انقطاع الرّعية إلى العلماء والمتظلّمين[158] بالسّلطان لدفع الظّلم عنهم فَيَهَادُونَهُمْ لذلك ويخدمونهم[159] فصار بابا من أبواب الرّشوة لأنّ دفع الظّلم واجب على كلّ من قدر عليه عن أخيه المسلم أو الذّمّي أو غيرهما[160] . قال أبو بكر بن أبي أويس[161] «يحرم على القاضي أخذ الرّشوة في الأحكام يدفع بها حقّا أو يشدّ بها باطلا، قال: حسن[162] وأمّا أن تدفع بها عن مَالكَ فلا بأس. آبن عيشون، وإن تبيّن له الحقّ فيمتنع من إنفاذه رجاء أن يعطيه صاحبه شيئا ثمّ ينفذه له كان حكمه مردودًا غير جائز».

قلت : ويتخرج على أحكام القاضي الفاسق إذا صادف الحقّ هل يمضي أولا ؟ وما نقله عن آبن عيشون من آستحسان عدم قبول الهديّة، أعرف أنّه لا يجوز، كالقول الثّاني من التّحريم، وينشد فيه: [الوافر].

---

(155) «لأخيه» بأصل المخطوطات الثلاث .

(156) أخرجه ابن حنبل : مسند 5، 261 ط. دار صادر.

(157) «من» غير مثبتة بمخط. د. ك. و.

(158) «التعلق» بمخط. د. ك. و. ونرجح أن تكون «المتظلمين».

(159) «يحمد ونهم» مخط. د. ك. و.

(160) «غيرهم» مخط. د. ك. و.

(161) بالأصل «أبو بكر بن أوس» ورد ذكره دون ترجمته في مدارك عياض ولم نقف على حياته.

(162) «الحسن» في الأصل وصوابها «قال: حسن».

إذَا أتتِ الهديّةُ دارَ قَوْمٍ * تطَايَرت الأُمَانَةُ[163] من كُوَاها[164]

وأبيات أخرى وأظنّ أنّي وقفت عليها لابن حيّان في تاريخ فقهاء قرطبة.

(163) «الهدية» د. ك. و.

(164) «كدها» مخط الأحمدية ـــ «كراها» مخط. د. ك. و. و«كواها» مخط العبدلية.

من قضايا الفكر الديني بتونس
في القرن التاسع عشر

قد نتساءل عن سبب الاهتمام من جديد بالدعوة الوهابية[1] في الوقت الذي تضخّم فيه عدد دارسيها[2] وآختلفت مواقفهم بخصوصها، وتشعّبت. ومن البدء نلمع الى أنّ العناية في هذه الدراسة لن تكون بالدّعوة ولا بمؤسّسها وإنّما هدفنا ما كتب في تونس ردّا عليها، فكما استقطبت أطروحة محمّد بن عبد الوهّاب (1703 ـ 1792) أنصارا ومؤيّدين منذ حياته وإلى اليوم، ففي الطّرف المقابل برزت مواقف مضادّة آنتشرت جغرافيا بالقدر الذي اتّسع فيه صداها الإيجابي. وليس من الغريب في شيء أن يتوزّع أهل نفس البلد أحيانا بين انصار لهذه الدعوة ومناوئين لها.

(1) مصطلح «الوهابية» أطلقه عليها أعداء الدّعوة منذ حياة مؤسسها، أمّا هم فيسمّون أنفسهم «بالموحّدين» وطريقتهم هي «الطريقة المحمّدية» وقد فرض الاستعمال مصطلح الوهابية.

(2) إضافة الى ما ذيّل به «مارقوليوث» مقاله عنهم بدائرة المعارف الاسلامية في طبعتها القديمة III : 1148 ظهرت عدّة مؤلّفات نذكر بعضها: أمين سعيد : سيرة الإمام محمد بن عبد الوهّاب بيروت 1384 هـ ـ محمد رشيد رضا: الوهّابيون والحجاز مصر : د.ت. ـ أحمد عبد الغفور عطّار: محمد بن عبد الوهّاب القاهرة 1965 الخ...

لكنّ الأمر لم ينته عند مجرّد الانطباعية الآنيّة وإنّما تجاوزه إلى خطاب منتظم مدوّن في مؤلّفات ورسائل التبس فيها الدّيني بالسّياسي، وتداخل فيها الاجتماعي بالمعرفي. فقد كان لهذه الدّعوة آنتشار منذ حياة صاحبها آمتدّ حسب «برنار لويس» إلى الهند عن طريق الحجيج الذين نقلوا أطروحتها أيضا إلى الشّرق الأوسط[3] . وفي المغرب الأقصى تأثّر بها السّلطان محمّد بن عبد الله (1757 ـــ 1790) فأصبحت أساسا لايديولوجيا الاصلاح في مغرب النّصف الثاني من القرن XVIII والنّصف الأوّل من القرن XIX[4] .

لكنّها رغم هذا الامتداد فهي لم تسلم من الرّفض والرّدود العنيفة وقد أثبت «أهلوردت» في فهرس مخطوطات مكتبة برلين[5] أدلّة على ذلك.

أمّا بشأن أثرها في تونس فإنّ ما سجّله أحمد بن أبي الضّياف (3 /1802 ـــ 1874) ضمن أحداث سنة 1814 يتوفّر على المادّة الأساسيّة لرصد موقف النّخبة التّونسية من هذه الدّعوة.

(3) E.I الطبعة الجديدة : III : 39 مقال: حجّ ، برنار لويس .

(4) تطوّر الانتلجانسيا المغربية : الأصالة والتحديث في المغرب، محمد عابد الجابري، ضمن كتاب : الانتلجانسيا في المغرب العربي ص 10 ـــ ط 1 دار الحداثة بيروت 1984 .

(5) «المشكاة المضيئة ردّا على الوهابية» : علي بن عبد الله البغدادي بن السّويدي (1170 هـ / 1756 م) فهرس أهلوردت II : 476، 477 رقم 2156، كذلك المخطوط رقم 2157 و 2158. ومن المطبوع نذكر : كتاب الصّواعق الالاهية في الرّدّ على الوهّابية : سليمان بن عبد الوهّاب . ط مصر د.ت.

ولعلّ كلّ ناظر في هذه المسألة ــ ومن أيّة زاوية شاء ــ يظلّ مدينا لهذا الشّيخ المؤرخ.

لقد عرّج كلّ من البشير التليلي[6] ورشاد الامام[7] ومحمّد العزيز بن عاشور[8] ، وأخيرا محمد بن رشيد البارود الماجد[9] على موقف التّونسيين هذا من وجهة نظر تاريخيّة متفاوتة العمق والتّحليل ونروم من ناحيتنا النّظر إليها من زاوية أخرى ــ دون الاستغناء عن التاريخ ــ فتسجيل الموقف في حدّ ذاته لا يخلو من أهميّة، لكنّ البحث في أسبابه وعلله وطبيعته ونمط الخطاب الذي كان سائدا ومحيطا بهذا الموقف ــ أو المواقف ــ وعلاقته بالسّياسة من ناحية وبالمؤسّسة الدينية التّعليمية والرّسمية من ناحية أخرى، بل بالمجتمع عموما هو ما نسعى الى الكشف عنه وبالقدر الذي توفّره لنا المّادة الأولية. ذلك أنّ ردود علماء تونس على رسالة محمّد بن عبد الوهّاب تساهم في بلورة صورة المثقّف التّونسي خرّيج جامع الزّيتونة وتبرز منزلته في مجتمعه ودوره في

(6) B. Tlili: Les rapports culturels et idéologiques entre l'Orient et l'Occident en Tunisie au XIX^e siècle (1830-1880). Chp V: 211-220 Ed: Tunis 1974.

(7) رشاد الإمام : سياسة حمودة باشا في تونس (1782–1814)، منشورات الجامعة التونسية 1980 .

(8) Mohamed Laziz Ben Achour: Les Ulamas à Tunis aux XVIII et XIX siècles. Thèse de Doctorat 3ème cycle (Histoire), Manuscrit, .B. Nationale n° 26946.

(9) محمد بن رشيد البارود الماجد: الشيخ الامام محمد بن عبد الوهاب ومنهجه الاصلاحي، أطروحة دكتورا حلقة ثالثة (83–1984) مرقونة بمكتبة كلية الشريعة وأصول الدين بتونس.

التّعبير عن تصوّر معيّن للدّين في لحظة تاريخية محدّدة كان المجتمع فيها متواضعا على نمط من التّقاليد والممارسات والأعراف ذات التأثير العميق في النّخبة الفكريّة، فضلا عن أنّ هذه المثاقفة بين الوهّابية في الحجاز وعلماء الدّين ـــ المسؤولين رسميّا عن الشّريعة ـــ في تونس تنخرط في نسق تقليديّ وجوهريّ في الحضارة الاسلاميّة: الجدل الكلامي وأدبيّات الفرق الاسلاميّة ، فالفعل وردّ الفعل ليسا في هذا الاطار بين منظومتين فكريتين متقابلتين سنة شيعة مثلا وإنّما التّقابل كان ضمن حقل مذهبيّ واحد أي داخل المدرسة السّنية، فإلى أيّ حدّ كان هذا النّمط من الجدل مناسبا لظرفه الزّماني وللحظته التّاريخية عموما سواء بالنّظر الى بنية الفكر العربي الاسلامي على حدة أو في علاقتها بالفكر الغربي وقد بلغ عصر الأنوار في فترة ظهور الدّعوة الوهّابية؟

الرسالة «الوهابية» الى تونس :

يتمثّل موقف علماء تونس الرسمي من الوهابية في تعاليق متفرقة لابن أبي الضيّاف جعلها تقديما لرسالة الشيخ عمر المحجوب (1807)[10] ولكتاب الشيخ إسماعيل التّميمي (1832)[11] وهما أبرز من تولّى الردّ على رسالة[12] وردت إلى

(10) عمر المحجوب : إتحاف VII : 52 ـــ 53 والرّسالة : إتحاف III : 64 ـــ 75.

(11) إسماعيل التّميمي : إتحاف VIII : 11 ـــ 14 وكتابه «المنح الالاهية في طمس الضّلالة الوهّابية ط: المطبعة التونسية تونس 1328 هـ / 1910 م .

(12) نصّ الرسالة ضمن الإتحاف : III : 60 ـــ 63 وتشير القرائن العديدة الى

تونس في عهد حمودة باي (1814)[13] يعرّف محمّد بن عبد الوهاب فيها بدعوته، هذا إلى جانب ما ظفرنا به في «مسامرات الظّريف»[14] من إشارات عابرة إلى موقف الشيخ إبراهيم الرّياحي (1850)، فآبن أبي الضياف يذكر ضمن أخبار حمودة باشا (1759 ــ 1814) وفي سياق وقائع سنة 1814 ورود «البشير من الدولة العلية العثمانية بأخذ الحرمين الشريفين من يد الوهّابي وأعلنت مدافع الحاضرة سرورا بذلك»[15] ويجد الاطار مناسبا للالمام بخبر «هذا الوهّابي» فيعرّف به ــ ولنا التفاتة إلى مضمون هذا التّعريف وعناصره وأسبابه فهي تشي بموقف ابن أبي الضّياف ــ ويستعرض نصّ رسالته الواردة الى القطر التّونسي، محيطا ذلك

أنهّا من تحرير ابن عبد الوهاب لكنّها أرسلت الى تونس في عهد سعود بن عبد العزيز بن سعود وحكم من 1218 الى 1229 هـ / 1803 الى 1814 م «في عهده وللمرّة الأولى، صارت للدولة سياسة خارجية فأنشأ علاقات مع الانكليز في الهند وكاتبهم (...) كما أنشأ علاقات مع نابوليون الفرنسي بمصر» انظر: تاريخ الدولة السعودية: أمين سعيد I : 76 ط دار الهلال الرياض د.ت. فلعلّ الرسالة وردت ضمن هذا الانفتاح على خارج الجزيرة.

(13) حمودة باشا (1759 ــ 1814) إتحاف III : 11 ــ 88.

(14) «... ولما شاعت فتنة الوهابي ووردت رسالته الى الحاضرة كتب هو رسالة في الرّدّ عليه حيث يقول بمنع زيارة الأولياء وهدم المشاهد والزّوايا وتحريم ذبائحها الى غير ذلك ممّا فتنت به العباد ولحسن هذه الرسالة في الرّد عليها قرظها شيخ الاسلام البيرمي الثالث...» مسامرات الظّريف: محمد بن عثمان السنوسي ص 203 تونس 1891 م، ولم نقف من جهتنا على نصّ هذه الرسالة في المراجع المعتنية بالشيخ إبراهيم الرّياحي وأفكاره.

(15) إتحاف III : 60.

بإبداء رأيه فتلك من علامات الكتابة التاريخية عند هذا المؤرخ كما بيّن أحمد عبد السّلام[16] .

تتأسس محاور الرّسالة الأساسية، بعد الدّيباجة القرآنية الدعائية المنسوجة على شكل خطبة دينية على عنصر التّوحيد، فالدّين تام وكامل وكلّ ما عداه بدع، مع مقارنة الماضي بالحاضر، فبعد الالتفاف حول القرآن والسّنة والتزام صراط مستقيم مال النّاس الى اتباع السّبل وعمّت «البلوى من حوادث الأمور التي أعظمها الاشراك بالله والتوجّه إلى الموتى وسؤالهم النّصر على العدى (...) والتّقرب إليهم بالنذور وذبح القربات والاستعانة بهم في كشف الشّدائد وجلب الفوائد الى غير ذلك من أنواع العبادة التي لا تصلح إلّا لله تعالى...»[17] ، ويدعوه هذا الوضع إلى قياس تصرّفات معاصريه على تصرّفات مشركي الجاهلية في عبادتهم الأوثان والآلهة دون الله وجعلهم وسائط بينهم وبين الله طلبا للشّفاعة. ويعتمد ابن عبد الوهاب في كلّ ما يطرحه على الاستشهاد بالقرآن والحديث لتدعيم رأيه دون اغفال حجّة الاجماع. وفي خاتمة رسالته يلخّص الخلاف بينه وبين مناوئيه : «فهذا هو الذي أوجب الاختلاف بيننا وبين النّاس حتّى آل الأمر الى أن كفّرونا وقاتلونا وآستحلوا دماءنا وأموالنا، حتّى نصرنا

---

(16) Ahmed Abdesselem: Les Historiens Tunisiens des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles(Essai d'histoire culturelle) Ed. Tunis 1973.

انظر خاصّة ص 374 .

(17) إتحاف III : 61.

الله عليهم وظفرنا بهم وهو الذي ندعو النّاس إليه ونقاتلهم عليه. بعدما نقيم الحجّة من كتاب الله وسنّة رسوله وإجماع السّلف الصّالح من الأيمّة»[18] . أمّا وسائل نشر الدّعوة فهي الحجّة والبيان ومن لم يجبها «دعوناه بالسّيف والسّنان» فهو وجماعته يمثّلون الطّائفة المنصورة «لا يضرّهم من خذلهم ولا من خالفهم».

إنّ هذه الرّسالة يمكن آعتبارها موجزا لكتابه: «التّوحيد الذي هو حقّ الله على العبيد» فقد أوضح فيه مفهومه للتّوحيد والشّرك وما يتعلق بهما مبيّنا أنّ ما كان يتعاطاه البعض من معاصريه لا يتّفق مع العقيدة الاسلامية الصّحيحة.

فما هي إذن مواقف من وردت عليهم الرسالة وكيف تقبّلها الباي وما هي ردود علماء تونس عليها؟

يفيد صاحب الاتحاف أنّ الرّسالة كان لها صدى وشاعت في القطر التونسي ممّا اضطرّ حمّودة باشا إلى أن يبعث بها إلى علماء عصره ويطلب منهم «أن يوضّحوا للنّاس الحقّ» فرغم ميل هذا الباي الى الاجتهاد في الأمور الدينية مع آحترام أحكام الشريعة كلّما تعلّق الأمر بالمصلحة العامّة فإنّ الأمور الشرعية الصّرف مثل الحكم على مدى شرعيّة هذه الدّعوة قد أحالها على

(18) نفس المرجع : ص 63.
(19) كتاب التوّحيد الذي هو حقّ الله على العبيد، يشتمل على 24 مسألة ينظر فيها على ضوء القرآن والحديث ويقارنها بالواقع ط. 4 مصر 1366 هـ.

العلماء[20] فكتب عليها إسماعيل التّميمي «كتابا مطوّلا سمّاه «المنح الالاهية في طمس الضّلالة الوهّابية»[21] ، وأجاب عنها عمر المحجوب برسالة. ويذكر صاحب مسامرات الظّريف كما تقدّم أنّ للشّيخ الرّياحي رسالة في الرد على ابن عبد الوهّاب «ولحسن هذه الرسالة في الردّ عليه قرّضها شيخ الاسلام البيرمي الثّالث...»[22] ، ولم نقف على نصّها في سائر المصادر المترجمة أو المدوّنة لأعمال هذا الرّجل[23] .

الشيخ عمر المحجوب والوهابية :

عند ترجمة ابن أبي الضياف للشيخ المحجوب ذكر أنه كان إماما ثالثا بجامع الزّيتونة ثمّ تقدّم لخطّة القضاء «ومع ذلك يكتب للباي ما يحتاجه في مهمّات الانشاء وخطاب الملوك، إذ لم يكن يومئذ كاتب بارع سواه»[24] . فتكون رسالته في الردّ على «الوهابي» ممثّلة للموقف الرّسمي للدّولة الحسينية بتونس خاصّة وأنّ الأمر بالرّد كان صادرا عن الباي .

تُفتتح الرّسالة بخمس آيات قرآنية[25] محمّلة بدلالات خاصّة

---

(20) رشاد الامام : سياسة حمودة باشا، ص 320.
(21) ط، تونس 1910.
(22) أنظر الملاحظة (14) أعلاه .
(23) نخصّ بالذكر : «تعطير النّواحي بترجمة الشيخ سيدي إبراهيم الرّياحي» عمر الرّياحي ط، تونس 1320 هـ.
(24) إتحاف VII : 52.
(25) الآية 89 سورة الأعراف ـــ الآية 85 و86 سورة يونس ـــ الآية 105 سورة المائدة ـــ الآية 2 سورة المائدة.

اِنتقاها دون غيرها لما توفّره له من المعاني فهي تدعو إلى فضّ الخلاف بين المسلمين بالحقّ من ناحية وإلى النّجاة من القوم الكافرين على أن لا يكون المسلمون فتنة للظّالمين من ناحية أخرى، إلى جانب شحذ عزائم المهتدين فلن يضرّهم من ضلّ فضلا عن آجتناب مقاتلة الكافرين في الأشهر الحرم مع الدّعوة إلى التّسامح والتّعاون على البرّ والتّقوى. فالمدلول العامّ لهذه الآيات مجتمعة يوحي بغرض صاحب الرسالة : المحافظة على الإيمان والبحث للخلاف مع الوهّابية عن مخرج سلمي يقي الفتنة ويجنّب القتال.

«أما بعد هذه الفاتحة التي طلعت في سماء المفاتحة» فإنّ كاتب الباي يأخذ في الردّ الصّريح فيختار لذلك السّجع ويتأنّق في اِنتقاء العبارة، فيلخّص معاني رسالة ابن عبد الوهّاب ويمزج ذلك بجملة من الأحكام على الرّجل وأفكاره بأسلوب ساخر، لاذع فالحدّ الأدنى من التّهم أنّه «زاعم» و«هو ألدّ الخصام». ثمّ يستغلّ ظاهر رأي ابن عبد الوهاب ونهيه «عن الفُرقة والابتداع» ويتصدّى له بآية تخالف هذا الهدف بالمرّة فإذا به من «المنافقين». وعند الفراغ من تلخيص المعاني يصدر بشأنه أحكاما شديدة فيتوجّه إليه بالقول «ولعمر الله إنّك قد ضللت وأضللت وركبت مراكب الطغيان بما أستحللت وشنّعت وهوّلت، وعلى تكفير السّلف والخلف عوّلت وها نحن نحاكمك إلى كتاب الله المحكم وإلى السّنن الثّابتة عن النّبي ﷺ»[26] . وضمن هذه

(26) III : 65.

الأحكام يلوح جوهر الخلاف ـــ ونرجىء الخوض فيه بالتّفصيل إلى حين ـــ إنّها قضيّة الاحتكام إلى نفس المرجعيّة : القرآن والسّنة، واختلاف التّأويل وتعدّد وجهات النّظر في النصّ الواحد بحكم اختلاف الملابسات واللحظة التّاريخية.

بنى الشيخ المحجوب ردّه على الجمع بين نقد بل انتقاد ما جاء به ابن عبد الوهّاب وطرح بديل له مع تسليط نزعة تعليميّة واضحة جعلته مؤهّلا للتّصدي لكامل التيّار الذي مثّله ابن عبد الوهّاب وأتباعه، فآستغلّ مستويات الخطاب من آستفهام وآستفهام إنكاري خاصّة وعرض الحجة ونقيضها على شاكلة المتكلمين مرورا إلى الجدال والمحاجّة والتّهكم والتهجّم والتّبكيت فالإحراج والإفحام . فتحوّل نصّه أو قارب مناظرة فقهيّة سجاليّة يستند فيها إلى سجلات معرفية متنوّعة : اللّغة ، الفقه ، التّاريخ... ليخرج مظفّرا إذ تقلّب بآبن عبد الوهاب من التّبديع إلى التّفسيق فإلى التّكفير ؛ هذا وظاهر ردّه خاضع لتسلسل منطقي محكم من حيث تناول القضايا، فقد خصّ كلّ موضوع بالنّظر على هيئة النّوازل الفقهيّة.

لا يخفى أنّ حدّة لهجة هذا الشيخ تعبّر إلى حدّ ما عن الموقف الرّسمي الذي يتوقّى الفتنة ما استطاع ويرى في كلّ تمرّد أو انحراف عن الخطّ السويّ سببا من أسباب الانخرام والفوضى أما من جانب الشيخ فهو ـــ ومن في طبقته ـــ حليف تقليدي للسّلطة، يتوسّل بالاسلام وأحكامه لمظاهرة السّائس ولا شكّ في أنّ هذا الضّرب من المعاضدة يبلغ أقصى مستواه عندما يكون

الدّين محلّ تهديد . فالشّيخ محكوم ببنية عقائدية خاصّة وبعقل فقهيّ يدفعه دفعا إلى المواجهة فيكتفي من المسلم — للمحافظة على الاسلام — أن يكون «معتصما بالشّهادتين» وما عدا ذلك فحسابه مع الله ، كما لا يتورّع عن رمي ابن عبد الوهّاب بتهمة الالحاد، كيف لا وهو المتمرّد على الخطّ السّائد ؟ «وكيف قذفتم أنفسكم في مهواة الالحاد ووقعتم في شقّ العصا والسّعي في الأرض بالفساد ؟».

غير أنّ مثل هذه الرّدود المتشنّجة، المفتقرة إلى الموضوعيّة ومحاولة فهم طبيعة الحركة وأهدافها للحوار معها على مستوىً من الهدوء، أفقدت بعض أحكام الشيخ المحجوب وزنها، من ذلك أنه ذهب إلى أنّ صاحب الرّسالة «تأوّل» على قومه لمّا كفّرهم بزيارة الأولياء والصّالحين ، في حين أنّ واقع الحجاز وصورة مجتمعه على ذلك الزّمن تبرّران موقف آبن عبد الوهّاب وتدعّمانه[27] .

إنّ كلّ إمكانيات الحوار تنتفي ما دام الشّيخ المحجوب قد جعل آبن عبد الوهّاب موقدا للفتنة، ملحدا، مفتريا، جاهلا فحاصره بآيات قرآنية وأحاديث نبويّة عديدة لمواجهته وأعاد النّظر في كلّ مسألة رأى فيها كاتب الرّسالة بدعة وقلّبها من وجه آخر فإذا هي شرعيّة وجائزة (زيارة الأولياء والتوسّل بهم — الشفاعة ومفهومها...).

(27) انظر مثلا : عبد الله بن سعد الرويشد : الامام الشيخ محمد بن عبد الوهّاب في التاريخ : I : 3 ط مصر 1972.

ومدار الخلاف يعود أيضا إلى آختلاف المنطلقات فآبن عبد الوهّاب يعالج واقعا معيّنا يخشى مزيد استفحاله والمحجوب يستند الى النصّ أوّلا فإلى واقع مغاير ثانيا، واقع يعايش فيه النّاس الأولياء والصّالحين ويستمدّ منهم ساستهم البركة والعون . إنّه واقع سكوني يتمتّع فيه العالم بتفويض إلاهي خاصّ ما دام عاقدا بنانه على منهج «أهل السنّة والجماعة» ومحاربا لكلّ مخالف(28) .

إذا كانت إحدى غايات الشيخ المحجوب إفحام ابن عبد الوهّاب وإحراجه أمام العلماء فإنّ الردّ ليس بريئا من غاية أخرى نستشفّها في منعطفات النصّ : إنّها إثارة حفيظة العامّة وتأليبها ضدّ الرجل، إنّها غاية مزدوجة : سياسيّة دينيّة، حفظ الاستقرار والطّاعة وحفظ النّفس والدّين فيحتجّ بأمثلة يذكر فيها رجالات الاسلام كعمر وعثمان وعليّ وسائر الصّحابة والتّابعين ويستفضع ما حلّ بالحرمين من فوضى ويستنكر أن تكون قبور الأنبياء من ضمن ما دعا إلى إبطاله ابن عبد الوهاب من زيارة القبور عموما، في الوقت الذي كان بعضهم يسافر من تونس إلى المدينة لرفع شكوى إلى النّبي(29) ، فهذه كلّها وسائل تأثيرها في العامّة بالغ.

---

(28) من ذلك ان الشيخ عمر المحجوب يرى المعتزلة من المخالفين فهم «على مذهبهم الفاسد من التفكير بالذنوب وأنّه يجب عليها التعذيب» إتحاف III : 67 — أمّا الشيخ إسماعيل التّميمي فيتصدّى كما سنرى للخوارج والحروريّة منهم بالخصوص فهم مخالفون للسنّة.

(29) «واستشاط الفقيه الحاج مبارك الدّياك غيظا لعدم انتخابه، فسافر للمدينة المنوّرة شاكيا لقبر المصطفى ﷺ بالقاضي...» إتحاف VII : 161. وللشيخ ابراهيم الريّاحي موقف شبيه بهذا انظر: محمد محفوظ تراجم التونسيين II : 3390 ط دار الغرب الاسلامي بيروت 1982.

وهكذا تكتمل درجات الردّ بخدمة الدّين والدّنيا، فمن أوكد واجبات العالم المسلم أن يتصدّى «للبدع !» خاصّة إذا كلّفه وليّ الأمر بذلك، فيدافع عن الشّريعة من موقع العارف المطّلع فيُرضي ضميره ــ من وجهة نظر ذاتيّة ــ فضلا عن الخضوع لبنية ثقافيّة تستند إلى مرجعيّة دينيّة، فإذا «قضيّة ابن عبد الوهّاب» قضيّة غياب «الوضوح والبيان» عند الخصم حسب المحجوب من جهة وهي قضيّة يتقابل فيها الظّاهر بالباطن من جهة ثانية، فكأنّما ابن عبد الوهّاب يحاكم الضّمائر والنّوايا في حين أنّ الله «كلّفنا بالظّاهر ووكل إليه أمر السّرائر»[30] .

ويبلغ الشيخ المحجوب في الختام جوهر الردّ والهدف منه : إنّه نقض الأطروحة الوهابية من داخل المنظومة لا من خارجها فأحادية المصدر وأسس الثّقافة هي التي فرضت ذلك «وإذا استبان لكم واتّضح لديكم ، انقلبت الحجّة التي أتيتم بها، عليكم...»[31] . وبما أن لهجة خطاب ابن عبد الوهّاب تصاعدت في رسالته من الكلام إلى التّلويح بالسّلاح فإنّ الشيخ يردّ على التّهديد، بقوّة الايمان والاستعداد للموت من أجل الاسلام بل يدعوه إلى الاستتابة وإن لم يتُب فلا مفرّ من الحرب « فإنّ بني عمّك فيهم رماح ...» أمّا تونس ــ وهنا لا نستغرب مثل هذا الحسّ الوطني فمحاولات حمّودة باشا للانفصال عن

(30) إتحاف III : 72.

(31) نفس المرجع ص 73.

الخلافة العثمانية عديدة ــ [32] ، فليس لابن عبد الوهّاب أن يتوقّع منها آستجابة لدعوته فأهلها ومن بأيديهم مقاليدها متشبثون بعقائدهم السُنيّة» نابذون «للابتداع في الدّين» منقادون «للاجماع».

لم يجب الوهابيّون على هذه الرسالة الرسمية وقد أرسلها إليهم حمّودة باشا في حين أنّهم كانوا يجيبون على الرسائل[33] ، التي تستوضح أو تجادل في مواضيع فقهيّة خالية من مثل ما لاحظنا من أساليب الهجاء والثّلب الذي يخفي في طيّاته الوازع السّياسي.

وإذا كان موقف الشّيخ المحجوب من الوهّابية على هذا النّحو فكيف سيكون إذن موقف تلميذه الشيخ إسماعيل التّميمي منها وهو الذي لم يكتف برسالة للردّ وإنّما ألّف كتابا في الغرض؟

الشيخ إسماعيل التّميمي والوهّابيّة :

إنّ النّاظر في كتاب «المنح الإلاهية في طمس الضّلالة الوهابية» ينتهي إلى آحتمال أنّ الشيخ التّميمي لو لم يقم بالردّ بتكليف من حمودة باشا لردّ بوازع ذاتيّ ، كيف لا وهو المقدّم لخطّة القضاء بالحاضرة والآخذ «مأخذ المجتهدين في تعليل المسائل الفقهيّة»[34] ، الى جانب ماله من «صحبة واعتقاد في

(32) رشاد الامام : سياسة حمودة باشا ص 355 .
(33) انظر مثلا : كتاب الدّرر السّنيّة في الأجوبة النّجدية: مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب الى وقتنا هذا ط 2 جدّة 1388 هـ في 12 ج بلا فهارس.
(34) إتحاف VII : 12.

الصّالحين»[35] فمركزه وثقافته على ما يبدو فرضا أن يكون طرف نزاع مع الوهابية، أمّا منزلته في مجتمعه فهي الأخرى حافز كبير له على أنّ يبيّن موقفه فقد كان «يُستفتى من حاضرة العلم فاس ومن قسنطينة والجزائر وطرابلس ويجيب بالكتابة»[36] .

ولئن كانت تقاليد السّياسة تفرض ضرورة الردّ على رسالة الوهابية بمثلها للتّعبير عن الموقف الرسمي لقمّة الهرم السّياسي في تونس — ومن ورائه كما هو متعارف عليه في النّظم الملكيّة الاستبدادية، ولاء الرّعية وتأييدها التام ! — فإنّ حمودة باشا مكّن العلماء من مباشرة وظائفهم الشرعية وأحال إلى نظرهم التّدقيق في المسائل الشرعية الصّرف والحكم في شأنها فهو أمر «نصره الله أن يُتكلّم مع هؤلاء (كذا) فيما أبدوه من الهذيان والوساوس رجاء أن يهدي الله تعالى بذلك طائفتهم أو يفرّق كلمتهم وجماعتهم ويحلّ عصبيّتهم ، وخشية أن يسري ذلك لغيرهم ويلحق بهم في غيّهم (...) فآمتثلنا لما أمر الله تعالى به من طاعته وحرّم من مخالفته إذ قد أمر بما أمز الله به تعالى ورسوله من حفظ الدّين ونصيحة المسلمين»[37] .

فهل كانت رسالة الوهابية تحتاج إلى كتاب للردّ عليها أم هو اجتهاد من التّميمي احتسابا لوجه الله ؟ ليس لنا الآن أن نحاكم

---

(35) نفس المرجع ص 13 .
(36) نفس المرجع ص 12 .
(37) قارن هذا التصور لعلاقة العلماء بالسياسة بما في مقدمة الأحكام السّلطانية للماوردي 450 هـ ط 1 دار الفكر، القاهرة 1983.

نواياه بقدر ما نحن بحاجة الى محاولة فهم أطروحته وآلياتها ومرجعيّتها دون الغفلة عن إطارها العام وانسجامها مع محيطها بل لعلّها توفّر للباحث مثالا من أجود الأمثلة الدّالة على التّيارات الفكرية السّائدة في بداية القرن XIX .

لقد أجاب الشيخ المحجوب رسميّا على الوهابيّة أمّا تلميذه التّميمي فكان عمله امتدادا لخطّ شيخه واقتفاء لأثر رسالته بل تطويرا لموقفه وتدعيما . ولذلك يجوز اعتبار «المنح الإلاهية» ناطقا باسم علماء تونس وفقهائها لأنّه يتكامل مع رسالة المحجوب الصّادرة عن السّلطة، فالخطاب السّياسي اتفق على هذا النّحو مع الخطاب الدّيني في إنكار الدّعوة الوهّابية والتّصدي لها، وإنّه من المفيد أن نراجع مضمون الكتاب وبنيته قبل تحليل موقف صاحبه والبحث في علله.

يحتوي كتاب «المنح الإلاهية في طمس الضّلالة الوهّابية» 154 ص فيها مقدّمة وثلاثة مطالب وخاتمة : «المطلب الأوّل في تحقيق معنى العبادة شرعا وفيه فصول، والمطلب الثّاني في تحقيق أنّ استواء الفعلين في السبب الحامل لا يُوجب استواءهما في الحكم وفيه فصول، والمطلب الثّالث في الكلام على ما لم يتقدّم الكلام عليه من ألفاظ الرّسالة والخاتمة في الحكم الشرعي اللّاحق بهذه الطّائفة ...»(38) ، فمن ناحية مضمون الكتاب تناول الشّيخ

---

(38) المنح ص 8 والمطلب 1 من (ص 19 — 57) والمطلب 2 من (57 الى 102) والمطلب 3 من (102 الى 127) والخاتمة من (127 الى 142) وأخيرا الحكم الشرعي من (142 — 154).

التّميمي كلّ القضايا التي أثارتها رسالة ابن عبد الوهاب وأعاد النّظر فيها من وجهة نظره فتوقّف عند موضوع التّوحيد ومفهوم العقيدة وما أثير حولها من شبهات وناقش مسألة التّوسل والاستغاثة، والنذر والذّبح وزيارة القبور وزيارة الأنبياء والرّسل وأولياء الله مفصّلا القول في البدع وفي تعريض ابن عبد الوهّاب بأهل زمنه وتكفيرهم .

لم يشذّ صاحب المنح الإلاهية في مقدمته عن بنية، بل لهجة المؤلفين القدامى في مداخل تآليفهم وهو بخلاف الشيخ المحجوب لم يلجأ الى السّجع شكلا تعبيريّا في كامل المقدّمة وإنّما آستهلّ به الديباجة ثمّ انصرف عنه إلى محاولة يتدرّج فيها من التّعميم إلى التّخصيص فيؤسس خطابه على ثنائيّة يتقابل فيها المتكلّم ــ المتكلّمون والآخر ، مشحونة بتوتّر يحمل أحكاما عنيفة. ووجهُ الخلاف أنّ الشّيخ التّميمي وفرقته «وضّح» لهم الله «إلى الحقّ دليلا وطريقا» بينما كان ابن عبد الوهاب وأصحابه ضالّين على الباطل معاندين «فسبحان من صرّف خلقه بمحض القبضتين وجعلهم في الهداية والضّلالة على فرقتين»[39] . ومن وسائل الاقناع التي ينتهجها في مقدّمته محاولة إضفاء الشرعية على أحكامها وتثبيتها استنادا إلى الأثر الدّيني وإذا به يستدلّ على الواقع بالحديث النّبوي، فما ظهور الوهّابية إلّا تأكيد لما ورد في الحديث من أنّ من علامات السّاعة ظهور الفتن[40] ويردف هذا

---

(39) نفس المرجع ص 2 .

(40) انظر معجم ونسنك V : 485 : بخاري فتن 22 ــ 25، حدود 20 ــ وقد

الحديث بتفسير ابن عمر الذي حصر الفتن في أرض نجد، ويعلّق على هذا الأمر مساندا «... وقد وقع الآن في تلك الأرض، أرض نجد من الفتن الدينيّة وإلزام أهل الاسلام بالخطّة الرديّة ما كدّر صفو المشارب وأوقع في أسر المذاهب وأصل ذلك أنّ رجلا (...) يقال له محمّد بن عبد الوهاب قد تلقّف من كلمات أحمد بن تيميّة(41) المخالف لما عليه سلف الأمّة وأعلام الأيمة منع زيارة النّبي عليه الصّلاة والسّلام والتوسّل به إلى الله تعالى في نيل المرام»(42) .

تتجلّى خطّة التّميمي إذن من المقدّمة في التهجّم على الوهّابية لردعهم وإحراجهم أمام «المؤمنين» ، كيف لا وهو لم يذكر من موقفهم في الصّدارة غير مسألة المنع من زيارة الرّسول مع عزلها عن إطارها الذي نظروا ضمنه لها، ليأتي في ما بعد على ذكر سائر مطالبهم كالمنع من زيارة الأولياء والاستغاثة بهم والتّبرك بالآثار والمشاهد وتقديم النّذور والبناء على القبور. أمّا السّبب الثّاني الذي يستثير حفيظة التّميمي فهو تهمة ابن عبد الوهّاب أهل زمانه بالكفر والشّرك، والذي برّر نجاح هذه الدّعوة حسب التّميمي ما صادفه صاحبها في نجد من «جاهلية جهلاء» وبعد ذلك يعرّج على مناسبة بلوغ الرّسالة الى تونس ويجمل الحكم في الوهّابية

أورده التّميمي في ص 2 من المنح على هذا النّحو: «من طريق أبي هريرة رضي الله عنه قال: لا تقوم السّاعة حتى يُقبض العلم وتكثر الزّلازل ويتقارب الزّمان وتظهر الفتن ويكثر الهرج».

(41) تقيّ الدّين أحمد بن تيمية (661 ــ 728 م) انظر E.I III : 976 ــ 979.

(42) المنح ص 2 .

بأنّهم «من أشدّ الفتن على النّاس...»[43] مؤكدا على ضرورة «بيان فضيحتهم بالتّفصيل والاستدلال سالكا بعون الله المعهود في الاحتجاج» ولا يعدو ما كتبه «عجالة» فيعرّف باسم الكتاب ومطالبه.

يعرض التّميمي رسالة الوهّابية بشيء من الاتزان وهو ما كان منتظرا بدل المبادرة بالتهجّم عليهم من غير مبرّرات واضحة ــ اللّهم مجرّد الاختلاف في الرّأي ــ فيعيد محاورها الرئيسية كالتّوحيد مثلا ملخّصا ثمّ معلّقا و«محلّلا ناقدا !» ويتخلّل كلّ ذلك منطق الردّ والمعارضة لكلّ ما أثارته الرّسالة من قضايا ويفضي به نقد مقدّمة الرّسالة المذكورة وإثارة الجدل حول مفهوم التّوحيد والشرك. وعلاقتها بالعبادة الى الاسهاب والتّفصيل، فيتجاوز بذلك المقدمة الى جوهر التّأليف. ولعلّ الاطلاع على المقدّمة معزولة عن هيكل الكتاب العام يوحي بموقف صاحبه وهدفه. غير أنّ النّظر في الكتاب إجمالا ودون الوقوف كثيرا عند مضامينه بالتّفصيل يؤدّي بالباحث الى تأمّل أسلوب الردّ فيتساءل عن مبرّراته من جانب ، كما أنّ نسق التُّهم وتواترها يستثير الانتباه من جانب آخر، ومن مظاهر استغلال النصّ ايضا أنّه يساعد أيّما مساعدة على تبيّن ثقافة علماء تونس في القرن XIX ومرجعيتها.

إنّ مشروع الشيخ التّميمي يتلخّص في دحض «الرسالة» الوهّابية من الأساس ولنا في عنوان كتابه أكثر من دليل على ذلك

---

(43) أنظر الملاحظة 12 ، وص 8 من المنح

فالمنح الالاهية مُسخّرة لطمس «الضّلالة الوهابية» : التّميمي يجعل أفكاره وأقواله منحا إلاهيّة ـــ قذفها الله في صدره ـــ وأسعفه بها لأنّه على حقّ لتكون وسيلة ناجعة لمحو رسوم الوهابية وهي في الأصل ضلالة لا بدّ من محاربتها ، ومثل هذا الاختيار في الردّ أدّى به الى الخلط بين الأفكار وصاحبها فاستهدف مضمون الرّسالة وشكلها وعلم صاحبها ودرجة تديّنه وفقهه فإذا هو صوت آخر من أصوات النّزعة السّائدة قديما في أدبيّات الفرق الاسلامية[44] ، يجمع كلّ ما أوتي من وسائل التّهديم لينتهي إلى انّ ما جاء في الرّسالة لا يعدو طور الجهالة والباطل والضّلال، معتمدا نظاما مؤسسا على ضرب الأصول الفكرية التي تستمد منها الوهابية قوّتها، وبما أنّ هذه الدّعوة اعتمدت اجتهادات ابن تيميّة ومواقفه فإنّ الشيخ التّميمي يشهّر به في كلّ مناسبة فهو المخالف لما عليه سلف الأمّة وأعلام الأيمة وهو المنكر للأقوال المعتبرة ولذلك «فإنّهم بنوا على غير أساس ورضوا أخذ دينهم من صاحب وسواس»[45] . وإذا ما تداعى الأساس الفكري للوهّابية فإنّ سائر المقولات الصّادرة عنه والتّابعة له تتهافت، وهو ما حمل مؤلف المنح الإلاهية يضرب أصولهم في العمق ، شرعيّا ولغويّا فيُظهر ابن عبد الوهاب «جاهلا» بأصول اللغة ومعانيها، فاسد العبارة ركيكها، قاصرا عن إبلاغ المعاني سليمة، فالمعاني «لا تؤخذ من عبارته مع إسهابها إلّا بمعاونة القرائن وسوابق الكلام ولواحقه

(44) نذكر على سبيل المثال كتابا في الردّ على الجهمية للدّارمي 280 هـ ط ليدن 1960.

(45) المنح ص 10.

لأن الرّجل من الجهل باللّسان بالمحلّ الأرفع»[46] . وكأنّ بالتّميمي يخوض مناظرة تتصاعد فيها لهجته ويحاول الظهور فيها على خصمه فالحجاج يدفعه إلى آستظهار ما يضمره من دراية بأصول العربية فنصادفه يقدّم مختلف المعاني اللّغوية للدّعاء مثلا مستدلّا على كلّ معنى بآية قرآنية مبرزا الفوارق بينها وتعدّد دلالاتها[47] . لكنّ أسلوب التّناظر هذا والطّرح السّجالي للمسألة لم يكن قائما على الهدم فقط بل سعى الشّيخ إلى التأسيس على أنقاض ما كان يهدمه، تأسيس بناء جديد وآقتراح بديل لما وجده فاسدا، فتتداخل وسائل الاقناع في خطابه وتتعدّد مستويات لهجته فهو المتكلّم المجادل[48] حينا وهو الفقيه[49] المبرّز حينا آخر يفرّع ويشقّق ويتفنّن في تفاصيل المسائل وجزئياتها، على أنّ ردوده تخرج عن إطارها المحدود لتتحوّل عن طريق الاستطرادات المختلفة الى دروس فتطغى النّزعة التّعليمية على نصّه مع التزامه بتخطيط واضح المراحل فهو يخصّ كلّ محور بتلخيص في خاتمته. ففي موضوع العبادة مثلا يعود الى الأصل اللّغوي، فتطوّر المعنى، فمفهوم العبادة عند الأمم، فتحقيق أمر العبادة عند الوهّابية وحكمه الذي دلّ عليه الشرع. وحين يستفيض في تحليل عنصر النيّة في العبادة كذلك يستعرض وجوه الخلاف بين الفقهاء ويثبتها

---

(46) نفس الصفحة .
(47) المنح ص 44 .
(48) المنح ص 10.
(49) المنح ص 11 .

بمصطلحاتها[50] ، ومع المبالغة في التفصيل ينتهي كلّ مرّة الى خلاصة في ختام كلّ عنصر أساسيّ.

إنّ خلط التّميمي كما سبق أن رأينا بين الفكرة وصاحبها جعل تهمه للوهّابيين — بل لزعيمهم خصوصا ورغم مرور سنوات على وفاته عند إنشاء الردّ — تتوافر بلا احتراز ولعلّ تقصّيها في نسيج النصّ بالاحصاء والتّدقيق يؤكّد حضورها في كلّ مناسبة ، فإلى جانب النّعوت بالمبتدع ، الضّال ، الشقيّ والمصدر : الضّلالة ، الهوس الوهّابي ، الجهل باللغة وبالشريعة، تعترضنا تهم أخرى أشدّ وقعا وأبلغ تأثيرا في المسلمين منها سوء توظيف ابن عبد الوهّاب للآيات القرآنية وللحديث واستمالته بهذا الأسلوب «قلوب فرقته الجاهلة»[51] ولولا جهالة قومه ومن أحاط به ما كان ينجح في مثل هذا السّبيل حسب التّميمي، الى جانب أخذه بالمتشابه، فحمل الأمور على غير معانيها وتعلّق بالظّاهر من القرآن على حسب ما فهمه فضلا عن جهله بأسباب التّنزيل وخرقه للإجماع»[52] وعُجبه بعمله وثقته بعقله حيث تفطن واهتدى الى ما لم يهتد إليه علماء المسلمين على اختلاف اعصارهم»[53] مع غفلته عن قواعد القياس «فإنّ القياس من أصعب أنواع الاجتهاد»[54] وقد مال ابن عبد الوهاب

(50) المنح ص 33 .

(51) المنح ص 106 .

(52) المنح ص 38 .

(53) المنح ص 54.

(54) المنح ص 61 .

الى القياس الفاسد مثلا في تكفيره أهل زمانه قياسا على المشركين[55] .

كلّ هذه التّهم ذات الطّابع الاخلاقي والدّيني والعلمي يكاد يلخّصها التّميمي أحيانا في مقارنة الوهّابية بالخوارج بل يتّهم ابن عبد الوهّاب بأنّه خارجيّ زائغ القلب ساع في ما يغضب الربّ[56] . فالهاجس السنيّ المصرّ على جمع الكلمة وتوحيد الصّفوف ورفض كلّ شكل من أشكال الخروج يدفع التّميمي إلى تشريك الوهّابية والخوارج في ضلالة اتّهام المسلمين بعبادة الأوثان وفي إسقاط الآيات النّازلة في المشركين على المسلمين الصّالحين فنقد «الحرورية» بالخصوص لأهل السنّة جعله يعقد علاقة وشيجة بينهم وبين الوهّابية.

لكن نقد التّميمي رغم توجّهه الهجومي العام يتّسم في الظّاهر ببعض علامات الموضوعيّة الخادعة، فبدل أن يرد على دعوة الوهّابية دون تجاوز الى ثلب صاحبها والتّهجم عليه نجده يعلّل أسباب الجهل عندهم فإذا به جهل مركّب فتتضاعف درجة النقّد لتزيد هذه الجماعة تهافتا وضآلة في نظر المسلمين، فهو يعزو أسباب فساد أطروحتهم الى الجهل بالتّاريخ وفي المقابل يوثّق لأخباره ويثبت مراجعه التّاريخية.

وفي الخاتمة يلخّص مسائل الكتاب لينتهي مستدلّا بالحديث

(55) المنح ص 106 .
(56) المنح ص 104 .

إلى أنّ «الوهّابية في الفرق الهالكة وأن فتنتهم أعظم من بقيّة الفرق وذلك أنّ ما استندوا إليه قياس فاسد لا مستند له من الكتاب والسنّة وإجماع الأمّة»[57] . فيتم الدّورة التي انطلق منها في المقدمة كاملة ويحافظ على الثّنائية التي قسّم بمقتضاها البشر الى فرقتين ناجية وهالكة، ويضيف الى كلّ ما تقدّم موقفا سياسيا فالوهّابية كالخوارج من حيث الدّلالة اللّفظية لأنّ الخروج هو «الخروج عن إمام الجماعة فهم نبذوا بيعة السّلطان وأقاموا مقامه أميرهم سعود»[58] . لذلك وجب خضوعهم لنفس الحكم الشرعي — من وجهة نظر أهل السنّة — مع أنّ العلماء اختلفوا في تكفير الخوارج. وينهي الكتاب كما بدأه بلهجة دُعائية فيجمع بين السّجع والدّعاء عليهم بالويل «حتّى لا يبقى لهم أثر ولا يعتري أهل الاسلام منهم ضرر»[59] فيتخلى الشيخ بذلك عن وقاره العلمي الذي حاول أن يستعرض مظاهره على امتداد الكتاب ويسقط في لجاج الشتّم والعواطف المتوتّرة.

ولعلّه من البديهي التّسليم بأنّ هذا الكتاب ومثله دليل على بنية عقل صاحبه وتعبير عن مخزونه الثقافي وزاده التّعليمي، فالصّورة التي تتراءى لنا عن المؤلّف أنّه جامع بين العلوم الشرعية والآداب ، يشتغل ذهنه وفق آليات أفرزتها المؤسسة التّعليمية البارزة في عصره ونعني جامع الزّيتونة فخطابه دال على نمط من

(57) المنح ص 127 .
(58) المنح ص 136 .
(59) المنح ص 153 .

التّعليم والعلوم[60] تستند الى مراجع أهمّها: القرآن والسنة وأقوال الصّحابة وبعض العلماء (البيضاوي، القرافي ، الشهرستاني، البُرزلي). ممّا يكشف أنّه سليل خطّ تقليدي ترجع جذوره إلى أيّام آزدهار علم الكلام وسيادة أدبيّات الفرق، غير أنّ هذه المراجع وما تضمّنته من سجلّ نظري غزير لم تَحُلْ دونه والالتفات الى واقعه والشّعور بسلطة العُرف فيه، فعند ردّه على ما ذهبت إليه الوهّابية من الكفّ عن التّوسل بالأولياء وزيارة قبورهم نجده يدافع عنهم لما لهم من دور في مجتمعه ويبيّن أنّ علاقة النّاس في تونس بالأولياء متينة «فهذا حال النّاس في مصرنا وقطرنا...»[61] بل ينقل البعض من مصطلحاتهم وتعابيرهم في هذا السّياق : «... يقولون يا سيدي فلان احضر لي ... »[62] . وبالجملة فإنّ اعتماده سلطة العُرف تبدو في إطار معالجته لحضور الأولياء والصّالحين في المجتمع ودفاعه عنهم دفاعا لا يخلو من مبرّرات وجيهة في تلك اللحظة التّاريخية كما سنرى.

أحمد بن أبي الضياف والوهّابية :

لئن كان تقديم ابن أبي الضّياف لخبر استرجاع الحرمين من نفوذ الوهّابيين موجزا فإنّه لم يخلُ من التّعبير عن موقف صاحبه،

(60) انظر : محمد الطاهر ابن عاشور : أليس الصّبح بقريب ط تونس 1967 وكذلك أحمد عبد السّلام الملاحظة رقم 16 وخاصة الكتاب الأوّل بكل فصوله.

(61) المنح ص 31.

(62) المنح ص 42.

إنّه موقف ينسجم مع ما جاء في الردّين السّابقين، فٱبن أبي الضّياف يستهين بأمر هذه الدّعوة ناعتا صاحبها آستهجانا بالوهّابي، ملحّا على مظاهر السّرور بهزيمته فالبشير ورد من الدّولة العليّة «ومدافع الحاضرة أعلنت سرورا بذلك» ويتأكّد موقف ابن أبي الضّياف العدائي هذا عند إلمامه «بخبر هذا الوهّابي» فهو يقدّم البعض من أسس الدّعوة ــ آعتمادا في رأينا على رسالة آبن عبد الوهّاب فقط ــ ويرسُم خطّ تطوّرها التّصاعدي وآقترانها بالسّياسة منتهيا إلى وسائل انتشارها النّظرية والعلميّة مسجّلا تاريخها وحروبها، لكنْ تخونه الموضوعية ــ المفروض توفّرها لدى أيّ مؤرّخ ــ ! وهو على دراية بذلك فتخلّلت نسيج نصّه علامات مشحونة بأحكام مؤكّدة على موقفه من الرّجل ودعوته، غايتها التشنيع والاستفضاع ، منها : «صرّح بكفر ذلك وسمّاه مشركا» ــ «زاعما» ــ «استدلّ بظواهر اغترّ لها عامتهم» ــ «نصب حربا للمسلمين» ــ «عاث في أهل الحجاز وأطلق يد القتل والنّهب» . ولم يستثن في موقفه هذا أتباعه فقلوبهم من العلم خاوية لذلك «ألقى لكبيرهم سعود هذا المذهب» ولم يسلم ابن أبي الضّياف بهذا الاقتباس القرآني من السّقوط في ما لام فيه ابن عبد الوهّاب من تكفير غيره.

ولعلّ ما يميّز موقف ابن أبي الضّياف عن الشّيخين المحجوب والتّميمي، إقحامه القضيّة السّياسية ضمن حكمه على الوهّابية، فثقافته السّياسيّة وتشبّعه خاصّة بمقدمة ابن خلدون(63) ، جعلته

---

(63) يؤكّد على هذا الرأي أحمد عبد السّلام في كتابيه : المؤرّخون التونسيون : انظر

يرى الخيط الرّابط بين الدّيني والسّياسي في هذه الدّعوة بوضوح فيقول عنهم «... وآشتدّت عصبيتهم وقويت فطلبوا غايتها وهي الملك والسّلطان»[64] . ثم يعلّق على الرّسالة بعد عرض نصّها فيعتبر صاحبها من ذوي الشُّبه لكنّه «قصد ملكا يريد الحصول عليه بعصبيّة دينيّة»[65] .

فما هو سبب هذا التّحامل من قبل آبن أبي الضّياف وما هي أبعاده؟ ولم نبّه إلى الظّاهرة السّياسية وألحّ عليها دون غيره ممن ردّوا على نفس الرّسالة ؟

إذا كان آبن أبي الضّياف المؤرخ للمسألة على هذه الدّرجة من الشدّة والحزم في الردّ ــ وهو الذي لم يعش الحدث ، ولم يكلّف بالردّ على ابن عبد الوهّاب ــ فلم يعد مجال لاستغراب موقف الشّيخين : المحجوب والتّميمي . إنّ تحامل ابن أبي الضّياف ليس بدعا إذا ما أدركنا أنّه سليل نفس البنية الفكرية السّنية المحافظة بل المالكية منها بالخصوص لذلك نفهم تأكيده على علاقة ابن عبد الوهّاب «بآبن تيمية الحنبلي» ، فكلّ خروج عن الخطّ يفضي إلى الفتنة ــ عند المسلمين خاصّة ــ وإذا ما انتبهنا أيضا إلى الألقاب والصّفات التي يطلقها ابن أبي الضّياف على الشيخين المحجوب والتّميمي فلن ننتظر منه عكس هذا

الملاحظة رقم 16 أعلاه و :«دراسات في مصطلح السّياسة عند العرب» تونس 1978.

(64) إتحاف III : 60.

(65) نفس المرجع ص 63 .

الموقف من الوهّابية، كيف لا وقد تصديّا لها بشتّى الأسلحة «البيانيّة»(66) فليس له إلّا أن ينسجم مع هذا الاتجاه ويدعمه. ولعل صاحب الاتحاف لم يلحّ كثيرا على الجوانب الشرعية والفقهية في تعليقه على الرسالة بحكم اطّلاعه على مضمون الردّين السّابقين بل حاول أن يكمّل سلسلة التّهم الموجّهة إلى الدّعوة ويتوجها بفضح الغاية السياسية الكامنة فيها. لكنّ إدراك ابن أبي الضّياف هذه النقطة بالذات ووعيه بها دون غيره لا يرقى بها الى مستوى التّهمة التي تستحق الوهّابية من أجلها المؤاخذة، ذلك أنّ مطالبة ابن عبد الوهّاب «بالملك والسّلطان» وتوسّله إليها «بعصبية دينية» لم تكن هدفا مطموسا في مشروعه بل إنّ تحالفه مع آل سعود وخوضه الحرب تلو الأخرى لمّا يؤكّد على بروزها، وهو الذي تبين أن لا مستقبل لحركته من غير دعم سياسي لها في المنطقة، ويتّضح هذا الرأي أكثر عندما نتذكر مسألة اقتران الدين بالسياسية وعدم الفصل بينهما وقد كانت في ذلك العصر مسلّمة لا يتطرّق إليها أدنى شكّ. فابن أبي الضّياف المتشبّع بالفكر السياسي الاسلامي السّني — من الماوردي إلى ابن خلدون خاصّة — يذهب إلى أنّ الوهابية حركة انفصاليّة تؤدّي الى تشتيت وحدة السلطة وتهديد السلم وشق عصا الطاعة في وجه السلطان العثماني ، ومن كان على هذه الصفة وجبت محاربته . وليس لنا إلا أن نُرجع مثل هذا الطرح إلى أصوله الفكرية وبنائه

(66) نقتبس هذا المصطلح من محمد عابد الجابري في تكوين العقل العربي ط. دار الطليعة بيروت 1984 فهو يقسّم النّظم المعرفية في الثقافة العربية الى : البيان، والعرفان، والبرهان.

الأساسي، فمواقف ابن أبي الضّياف إن هي الّا إفراز ثقافة ما وتكوين معيّن إضافة الى خضوعه لوحدة الخلافة العثمانية وضرورة تكتّل كلّ الأطراف حولها في إطار مواجهة الغرب الزّاحف ؛ ورغم تقدّم ظهور الدّعوة الوهّابية زمنيّا على لحظة الكتابة التّاريخية التي يمارسها ابن أبي الضّياف فإنّ هاجس الوحدة جعله يلحّ على أن ابن عبد الوهّاب من ألد أعداء الخلافة وأنّ في مبادرته مقدّمات لوهنها و تضعضعها ولعل خطره عليها أشدّ من خطر الغرب لأنّه نابع من داخلها(67) ومؤسّس على شحنة دينيّة بالغة الأثر.

وهكذا يبدو أن ابن أبي الضّياف لم يكن مجرد ناقل لخبر الوهّابية وإنّما هو صاحب موقف لا يقل قيمة عن موقف سائر علماء تونس المعاصرين لنشأة الدّعوة رغم اقتضاب النصّ وتعرضه للمسألة في سياق تاريخي صرف.

لا خلاف في أن الموقف المعارض للدعوة الوهابية كان هو السائد بعد ورود رسالتهم الى تونس لكنه لم يعدم انتشار مواقف مناصرة استغلّها بعضهم(68) بشيء من المبالغة للإعلاء من شأن الوهّابية وتضخيم حجمها في تونس أيام حمودة باشا. فأقصى ما تمّ تغييره فعليّا «في عنفوان هرج الوهّابي» كما يقول ابن أبي

(67) إنّ وسائل التّصدي للدّعوة الوهابية وموقف الخلافة العثمانية منها بالأخصّ يثبت وجهة النّظر هذه.

(68) نقصد محمد بن الرشيد الماجد مثلا، أمّا بشير التّليلي فحلّل بإطناب ما أنشأته هذه الدّعوة من بوادر الصحوة وتجاوز الجمود. أنظر الملاحظتين 6 و 9 أعلاه.

الضّياف، كسر الحجر المعروف بكرسيّ الصُّلّاح في شاطىء سيدي أبي سعيد وقد أفتى أبو العبّاس البارودي[69] 1856 م بذلك. ومن أجل هذا يعتبر الماجد أنّ رسالة الوهّابية «أنشأت مدرسة سلفيّة مثّلها الشيخ الامام المفتي أبو العبّاس أحمد البارودي » !؟ بل يعدّه «ممثلا لطائفة كبيرة من العلماء في تونس كانوا يؤيدون الشيخ محمد بن عبد الوهّاب في دعوته الإصلاحية»[70] !؟ وإذا كان هذا صحيحا فلم لم يكتبوا وعبروا عن مواقفهم خاصة وأن الأمر تعلق بقضية من قضايا الدين ولا شأن للعالم المؤمن بقمع السّائس إن كان ذلك في سبيل الدين، ولو أن حمودة باشا هو الذي دعا العلماء لتدارس الرسالة والردّ عليها. لكن الماجد تجاوز التاريخ وتصرف في نزعة حمودة باشا

---

(69) إتحاف VIII : 101.

(70) يرى ابن الرشيد أنّ ردّ المحجوب والتّميمي خالفا به «الأيمة الأعلام أمثال...» ويعرض جملة من الأسماء دون ذكر مظانّ تراجمهم في الاتحاف ولا تاريخ وفاة أيّ منهم ولم يهتد الى أنّهم تقلّدوا جميعا خطّة الفتوى أمّا رشاد الامام فيجزم بأنّ «العلماء ورجال الشريعة أخذوا موقفا موحّدا» (ص 320) برفض رسالة الوهّابية. ومن ذكرهم ابن الرشيد هم: المفتي أبو محمد حسن الشريف إتحاف VII : 69، أبو محمد الفاسي 1817 إتحاف VII : 102، ابو العبّاس الأبيّ 1801 إتحاف VII : 41 وهذا قد توفي قبل وصول الرسالة الى تونس، الشيخ إبراهيم الرّياحي 1850 إتحاف VII : 73 وقد علمنا موقفه من الوهّابية فكيف يضمّه الى مناصريها؟ ، مصطفى دنقزلي 1819 إتحاف VII : 112، علي الدّرويش 1846 إتحاف VIII : 62، الحاج حسن البارودي 1850 إتحاف VII : 79، أبو العبّاس أحمد سويسي 1817 إتحاف VII : 104، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر صدّام 1846 إتحاف VIII : 60 وابن الرشيد جعله ابن بكّار ؟

لمحاربة البدع[71] ليخضعها للتّأثّر برسالة الوهّابية الى تونس التي لم تبلغ تونس قبل 1803 أي تاريخ بداية حكم سعود بن عبد العزيز كما أسلفنا. ولعلّ الاستغراب يتضاعف عندما يدّعي هذا الباحث أن زيارة محمد عبده (1848 ــ 1905) الى تونس سنة 1884 وكلّ ما نشأ في هذا البلد من حركات إصلاحية الى عصر الشيخ الفاضل ابن عاشور (1909 ــ 1970) هو نابع من الدّعوة الوهّابية ونتيجة مباشرة لها .

ما هي أهم الاستنتاجات التي يمكن أن نخلص اليها بعد استعراض أمثلة من مواقف علماء تونس من الدعوة الوهابية؟

يكاد لم يسلم في العالم الاسلامي قطر من التأثّر بهذه الحركة، لأنّها برزت في وقت كان فيه في أشد الحاجة الى مثل هذه الرجة توقظه من سنته[72] . لكن الردود الحادّة ــ مثل ردود علماء تونس ــ أكّدت على عمق الأسس التي بُني عليها هذا العالم وتجذّرها في الضمير الجمعي للمسلمين. فالوهّابية سعت الى تنقية الجوهر ممّا علق به من أدران وتخليص الأصول مما تلبّس بها من تراكمات فالرصيد الذي وقع الاختلاف بخصوصه واحد لأن الحقل الديني ــ مدار الصراع ــ هو نفسه لكن تعدد زوايا النظر واختلاف موقع الناظرين وافتراق تأويلاتهم هي سبب التصادم.

---

(71) من هذه البدع : حصر إمامة الجامع الاعظم في البكري فهو نقلها الى آل الشريف إتحاف III : 57 وإبطال اعتماد المذهب الحنفي في ثبوت أهلّة الشهور واعتماد المذهب المالكي إتحاف [illegible] كذلك ابطال عادات السّودان في تونس وبدعهم انظر رشاد الامام . [illegible] 32، سياسية حمودة باشا

(72) راجع موقف بشير التّليلي في كتابه المذكور [illegible] : 6.

فآبن عبد الوهاب وأتباعه حاولوا الاكتفاء بما في الدين من أصول نقية، فسعوا الى تثبيت الجوهري والإعراض عن الاضافات ويجوز أن نصطلح على دعوتهم بأنّها دعوة الوقوف عند الثابت أما خصومه من علماء تونس فهم أيضا دعوا الى الثابت لكنه من نوع آخر فهو ثابت متضخّم أو متحرّك تحت ضغط المجتمع لذلك دعوا أيضا الى الأصول مع تطعيمها بما طرأ عليها من تعاليل وشروح وإضافات فقهية.

فحين يبدو آبن عبد الوهّاب أصوليا ينفي التّحولات والاضافات بشدّة لأنّها تجاوزت الجوهر وحادت عن أصل الدّين فإنّه يتحدّث آنطلاقا من بيئته التي كان أهلها شيعا متناحرة وقبائل متفرّقة، يرسف جهلتها في أغلال الجهل والأميّة بل يعظّم بعضهم فيها شجرة ويتمسّحون بأعتاب الأولياء، وبقبورهم يتبرّكون، فيستمدون منهم العون بالقرابين غافلين عن توحيد الذّات الإلاهية(73) وهذا ما لم يعره علماء تونس آهتماما فتغافلوا عن المحيط الذي آنطلقت منه الدّعوة واستحدثت منه مبرّراتها، إنّهم نظروا الى المسألة باعتبارها نصّا تأويليا أوحت به بنات أفكار صاحبه، فتأوّل تأويلا فاسدا وخرج على النّاس ببدعة، والحال أنّه كان يشهّر ببدع وممارسات أثبت التاريخ وقوعها في البيئة الاسلامية عموما. ومن وجوه الالتباس بين الموقفين أنّ بعض ما دعت الوهّابية الى إبطاله والتّصدي له لأنّه حجب الحقيقة عن النّاس وأبعدهم عن الفطرة والتّوحيد ـــ كان من أقدس

(73) أمثلة كثيرة ساقها محمّد بن عبد الوهّاب في هذا الاطار في كتابه التّوحيد.

الممارسات الطقوسية ومن أشدّ التقاليد تغلغلا في الضمير الجمعي للتونسيين وغيرهم من المسلمين فمسألة الأولياء والصالحين شهدت تراكمات أضيفت الى الرصيد الثابت بخصوصها: الكرامة ، البركة ، خوارق العادات ... فدعّمتها وبلورتها فاكتسبت صبغة تقديسية لا يجوز بل ربما يحرم الطّعن فيها ولذلك نفهم توتّر خطاب التونسيين حينما تعلّق النّقد بالأولياء وزيارتهم لأنّ «الزاوية» كانت مؤسسة لها تقاليدها وإشعاعها في المجتمع، ووظيفتها الدينية ـــ الاجتماعية مركزية وللمستشرق «جاك بيرك» جملة من الافتراضات لأسباب انتشار ظاهرة الولاية وقوّتها وعلاقتها بالجماعات الصّوفية(74) ، وقد اكتسبت الولاية وبركات أصحابها قداسة خاصة عند العامة جعلتهم يخشون غضب الولي الصالح فهو شبيه باللّعنة، وقد ساد الاعتقاد أن للولاية علاقة بالنبوة عن طريق الأقطاب فكيف لا يهب علماء تونس لإحاطة هذه الدائرة المقدّسة بشتّى وسائل الحماية «البيانية» والفقهيّة؟

وعند إعادة النظر في رسالة عمر المحجوب أو في كتاب إسماعيل التميمي تظهر لنا أدلة عديدة على ما نذهب إليه من اكتساب الوليّ حالة من القداسة في المجتمع، كما أنّ شدّة لهجة

(74) تناول هذا المستشرق موضوع الولاية والأضرحة في عملين هما على التّوالي:
Berque J: A propos d'un livre récent: une exploitation de la sainteté au Maghreb. Extrait de «Annales Economies, Sociétés, civilisations n° 3, juillet-septembre 1955.
Berque J.: Ulémas tunisois de jadis et de naguère Cahiers de Tunisie XX: 1, 2 : 1972 pp. 87-124.

الرّدّ تبرّر أيضا خوف العلماء من انتشار الدّعوة الوهّابية في تونس لما قد تؤدّي اليه من فوضى وضلال وخروج عن النظام العام السائد والمؤسس في ذلك الحين على ضرب من التوازن بين إسلام علماء الشريعة من ناحية وإسلام الأولياء وسلطة «الزوايا» من ناحية ثانية(75) .

ولم تكن قداسة الأولياء ظاهرة «شعبية» يقع بسطاء الأمة تحت وقرها بل كان العلماء ينتمون الى الطرق وكذلك أهل العائلة الحسينية(76) ، ولعل الشيخ ابراهيم الرياحي خير نموذج لذلك فهو من أبرز علماء تونس ومن أشدّ المدافعين على طريقة «التيجانية» وله علاقة حميمة بالولي محمد الباشير(77) ثم نجده يعتصم بزاوية سيدي علي عزّوز بزغوان لما أكرهه الباي على القضاء(78) ولم تكن للزاوية في القرنين XVIII و XIX هذه المكانة فحسب وإنما كان لها دور اقتصادي في نظام الحبس لا يستهان به فضلا عن أنّها مركز تعليم . فالوليّ يعلّم الناس وسلطته الثقافية يعتد بها في كلّ الأوساط(79) . وهي أيضا مأوى للمغتربين. والأولياء يقصدهم العامة والملوك فهذا يوسف صاحب الطابع (1230 هـ /

(75) محمد لعزيز بن عاشور : مرجع مذكور بالملاحظة 8 وتخصّ منه ص 208 و 225.

(76) إتحاف VII : 62 و 63 وإتحاف VIII : 71.

(77) إتحاف VII : 145 ـ 146 وللشيخ إبراهيم الرّياحي رسالة : «مبرد الصّوارم والأسنّة في الردّ على من أخرج سيدي أحمد التّيجاني من دائرة أهل السنّة» : تعطير النّواحي : I : 36 ط تونس 1320 هـ .

(78) إتحاف VII : 78.

(79) إتحاف VII : 120.

1815 م) وزير حمودة باشا وقائد الحرب ضد الجزائر يزور «مقامات الصالحين بالحاضرة وجبل المنار ومقبرة الأشراف» قبل سفره « وهو الذي سنّ زيارة الأولياء قبل السّفر»[80] . أما الوليّ محمد الباشير فقد «عظم في قلوب العامة والخاصة، والملوك يسلمون له الولاية والصلاح، ويعتقدون زيارته من أسباب النجاح...» [81] . وقد توفّي هذا الوليّ سنة 1827 ويعني هذا أن النّاس على اتصال وثيق بالأولياء و«كراماتهم» فيزداد يقينهم بصلاحهم، فالوليّ محمد بن ملوكة المتوفّي سنة 1860 «لم يزل معظّما عند الملوك، محبّبا للعامّة يقصدونه في استشفاء مرضاهم والتيمن بأسبابه في كشف بلواهم الى أن ارتحل عن دنياهم...»[82] .

فلا شك بعد هذا في الدوافع الكامنة وراء حدّة لهجة المحجوب والتميمي في الدفاع عن الأولياء فالمحجوب ذاته كان «فاضلا خيّرا، ذا سياسة ودهاء واعتقاد في الصالحين...»[83] . هكذا يتبيّن دور الأولياء وحرمتهم السّائدة في المجتمع التونسي، فأيّ نقد لهذه الطّائفة يُعدّ كفرا في بيئة سكونيّة محافظة فالتميمي اعتمد في ردّه واقع عصره وأكّد أنّ الوليّ الصالح يُتخذ وسيلة يُتقرّب بها الى الله لقبول الدّعاء[84] .

---

(80) إتحاف III : 45 .
(81) إتحاف VII : 145 — 146.
(82) إتحاف VIII : 109 .
(83) إتحاف VII : 152 .
(84) المنح الإلاهية ص 41 .

لقد تأسّس خطاب الوهّابية وخطاب أصحاب الرّدود التونسية على أصول واحدة ولم يخرج عن نفس المرجعية إذن : القرآن والحديث والاجماع والقياس لكن طريقة الاستغلال اختلفت من طرف الى آخر، ففي الوقت الذي اكتفى فيه ابن عبد الوهاب بها مجرّدة فدعا الى اعتبار السلطة الإلاهية المباشرة : دين الفطرة والتوحيد ونادى بضرورة العودة الى منابع الاسلام الصافية مقوّضا سلطة الوصاية أو الوساطة، تمسك علماء تونس بنفس الأصول وأضافوا اليها علم العلماء وفقه الفقهاء وإذا بهذه السلطة الوسيطة، سلطة المؤسسات تحوّل الاسلام الى منظومة مختلفة عن الاسلام «الجوهري» أو موازية له، فإذا هو الاسلام بمنظور مفسّريه وشرّاحه ومبلّغيه. فلم يعد إسلاما واحدا وإنما صار إسلاما متعدّدا ومتنوعا، ولم يبق لهذه الطائفة إلّا العمل على تثبيت دورها في الأمة فأصبح الاتجاه التصحيحي ــ لا الثّوري ــ للوهّابية بما اقترحه من تمييز الجوهر عن التّراكمات كالتّوسل بالأولياء والخضوع للسّائد والتنازل لسطوة العُرف، شذوذا أو سببا من أسباب التفرقة ومظهرا من مظاهر شقّ عصا الطّاعة في وجه السّلطان.

ومثل هذا الافتراق رغم أنّ الأصول واحدة أدّى الى تبادل التّهم من الجانبين فإذا بالوهّابية تُبدّع من جهتها وتكفّر وإذا بعلماء تونس يعمدون الى نفس السلاح. ومن الطّريف في هذا السياق أنّ الحجّة المعتمدة عند الطّرفين أحيانا هي نفس الآية أو الحديث فيختار كلّ شقّ قراءة أو تأويلا[85] ، يعدّدان الغاية

(85) إتحاف III : 71 والأمثلة من ردّ المحجوب.

ويفرّقان الهدف من النّص.

إنّ رسالة الوهابية وما أحاط بها من ردود تعبّر عن امتداد ظاهرة عريقة في تاريخ الحضارة الاسلامية فالخطاب فيها واللهجة لا يختلفان بنية وأسلوبا عن أيّ نصّ من أدبيات الفرق أو جدل المتكلّمين، فكأنّما الطّابع المميز للفكر الاسلامي منذ بروز معضلة الخلافة على السّطح صار إقصاء الآخر والقطيعة معه من أجل فرض الذّات، وبدل أن يُحاور المخالف بموضوعيّة من أجل الاقناع، يُنقضّ عليه بكلّ الوسائل لتهديم أسس أطروحته، وقد يتطور الخلاف أحيانا متجاوزا التّصادم الايديولوجي أو المذهبي الى التنافس الاقليمي الضّيق وتلك وجهة أخرى من وجهات الخلاف. فاعتداد التونسيين بمواقفهم على امتداد فقرات الردّ لم يبرأ من النّخوة الاقليمية، فمن أهداف الردّ الدفاع عن القطر التونسي وأمنه ومن الاجتهادات ما استمد حجّته من ابن عرفة أو البرزلي فلعلّه اعتزاز «بعمل أهل تونس»[86] يواجهون به الشرق عموما. وظاهرة التّنافس أو المثاقفة بين شرق العالم الاسلامي وغربه ليست جديدة وقد كان لها جانبها الايجابي المتمثل في إخصاب البحث وإثراء الدراسات وتنوّع التآليف وإذا كانت هذه الظّاهرة تجد من المبرّرات ما يسمح بامتدادها الى القرن XIX فهي تبدو غريبة الى حدّ ما عندما يسعى أحد الدّارسين الى احيائها في الرّبع الأخير من القرن XX فمحمّد بن الرشيد الماجد خصّص في

(86) انظر المرجع الثاني بالملاحظة 74 أعلاه .

أطروحته[87] محورا للدّعوة الوهّابية في تونس وفي بقيّة البلاد الافريقية نقل ضمنه «النصّ الحرفي للرسالة المباركة» ! ودافع بأساليب عاطفيّة عن الوهابية وجعلها المؤثر الأساسي والوحيد في ما نشأ بتونس في ما بعد من حركات إصلاحيّة إضافة الى أنها حظيت ـــ حسب رأيه ـــ بمساندة حمودة باشا فأمر بتلاوة الرسالة في جامع الزيتونة!؟ ولم يقابلها بالإنكار أحد «ما عدا الشيخ عمر بن قاسم المحجوب والشيخ إسماعيل التميمي الذي حرّر ردّا مجرّدا عن الحجّة والاقناع...»[88] .

فلولا رسالة الوهابية ما كانت تونس حسب هذا التحليل لتعرف إصلاحا دينيا. وهذا الموقف قد عبر عن الصّورة العكسية لما بيّناه من التنافس بين شرق العالم الاسلامي وغربه. ونلمس في عمل ابن الرشيد نزعة للردّ على هذين الشيخين لكنّه يتغافل كليّا عن عرض مضمون الرسالة أو الكتاب ويكتفي بآنتقاء فقرة[89] من رسالة المحجوب ينسبها خطأ الى التميمي، ولعلها من أكثر الفقرات هدوءا من ناحية اللهجة، إذ يجيب فيها المحجوب ابن عبد الوهاب عن تأويله تكفير الناس لزيارتهم الأولياء ويعلّق صاحب الأطروحة مدافعا فيقع في ما أشرنا اليه من الانسياق في منعرجات المنطق الاقصائي : «وفي نظري لا يحتاج هذا الردّ الى ردّ لأنّه تركّز على الافتراض والمغالطة وإنكار الأمر الواقع المحسوس

(87) راجع الملاحظة 9 .
(88) ص 253 .
(89) إتحاف III : 65 .

وكذلك شأنه وقد وجّه الملك التونسي رسالة الردّ على طولها الى نجد ولم يناقشها الامام[90] لما فيها من المغالطة والتعامل، أمّا رسالة الإمام فقد لقيت بتونس الصدى البعيد...»[91] وهو يظنّ بهذا أنّه لم يردّ ؟! ويصرّ في نهاية الأمر على أنّ الشيخين المحجوب والتميمي عميلان لدار الخلافة العثمانية «التي كسبت إحدى الجولات في الحرب الحجازية وطبّلت لذلك وزمّرت وأذنت بإقامة الحفلات»[92]، هذا والمؤلف كان قد بشّر في مقدّمته بأنّ منهج أطروحته منهج موضوعي لا تاريخي !؟

إنّ ما تصدّى له محمد بن عبد الوهاب وما خالفه فيه العلماء لم ينته الفكر فيه الى الحسم فمسألة البدع وتنوّعها ما تزال قائمة في المجتمع الإسلامي المعاصر تفرضها الفجوة الواضحة بين استقرار النصّ الشرعي وظهور مستحدثات تجدّ في كلّ حين بحكم الاحتكاك بأنماط عيش مغايرة لما ساد عند المسلمين، تُوقع في التردّد وتغذّي التناقضات فإذا مفهوم المعاصرة يسلّط أيضا على البدع فتصبح مشكلتنا البدع المعاصرة وهي «كثيرة بحكم تأخّر الزمن وقلّة العلم وكثرة الدّعاة الى البدع والمخالفات وسريان التشبّه بالكفّار في عاداتهم وطقوسهم ...»[93] . هذا مع عمق تأثير

---

(90) وأنّى له بذلك وهو المتوفّى سنة 1792 والرسالة موضوع الرّدود بلغت تونس في عهد سعود ابن عبد العزيز بن سعود وتولّى الحكم بداية من سنة 1803.

(91) ص 254 .

(92) ص 255 .

(93) بيان نماذج من البدع المعاصرة : العقيدة الاسلامية د. صالح بن فوزان الفوزان مجلة الدّعوة عدد 1142، 7 شوّال 1408 هـ/23 ماي 1988 ص 12 — 13 .

التقاليد وسيادة العرف في الحياة الاجتماعية ممّا أنشأ توتّرا بين الدين نصّا والدين ممارسة. أو بوجه آخر بين الدّين المجرد والدين كما يفهمه الناس ويؤوّلونه. فاذا البدع عند أحد الوهابيين المعاصرين[94] «بريد الكفر وهي زيادة دين لم يشرعه الله ولا رسوله». أمّا عن البدع المعاصرة فهي نفس التي واجهها ابن عبد الوهاب في عصره مع إضافة أخرى مثل إقامة المآتم وصناعة الأطعمة واستئجار المقرئين... وهي تؤكّد سيادة العرف واستحكامه في ضمير المسلمين ومنافسته الحاسمة لأصول الدين.

وعن طبيعة الفكر الاسلامي الحديث ـــ ونحن حاولنا تحليل أمثلة منه ـــ فإنّه فكر خاضع لمسار دائري يحوم ابدا حول البدايات ويلتفت الى الوراء بشدّة، فهو لم يخرج من دائرة الجدل الكلامي أو التّصادم الدائم بين الفرق، كيف لا ومضامينه تكرّس ـــ كلّ من ناحيتها ـــ مقولة الفرقة النّاجية والفرق الهالكة. لكنّ انغلاق هذا الفكر على نفسه في وقت بلغ فيه الغرب عصر الأنوار وأخذ يخطّ لنفسه مسارا على أسس جديدة لم يعدم ظهور نزعات «تحديثية» موازية لم تُسقط من حسابها ضرورة التّوجه بالخطاب الى العلماء المتصلّبين الرّافضين لكل جديد شعورا منهم بالامتلاء والاكتفاء. فالآخر عندهم ـــ سواء كان من داخل المنظومة الاسلامية فضلا عمّن كان من خارجها ـــ لا يُلتفت اليه لأنه «مبتدع» أو «فاسق» أو «كافر» تجب محاربته وقطع دابره. فقد ألحّ خير الدين التونسي (1822 ـــ 1889) مثلا على

(94) نفس المرجع ص 13.

إقناع العلماء بانسجام ما دعا إليه من التنظيمات مع الاسلام واجتهد من أجل كسب مساندتهم لمشروعه الإصلاحي، فهم سلطة ذات شأن في المجتمع بإمكانها تشجيعه أو الاجهاز على طموحاته، وقد كانت مهمّته هذه دقيقة ولم تخلُ من عناء، فكيف يتيسّر له اسقاط مقولات غربية دخيلة على بنية عقل يستمد آلياته من نسق حضاري متشبّث بالسّكون والسّلامة لا في مواجهة الغرب فحسب وإنما في مواجهة كلّ ما لا ينسجم مع أطروحته ومقولاته وإن كان طرفا من داخل المنظومة الاسلامية ذاتها؟.

إنّ الدّعوة الوهابية وما أثارته في تونس من ردود ليست خروجا عن القاعدة بقدر ما هي مثال من العصر الحديث لتواصل نفس القضايا الفكرية وتواترها ودليل على انتشار نفس آليّات المعالجة وأساليب الحوار «الدّامي» منذ نشأة الخلافات الأولى في الاسلام والى اليوم.

فما الفرق بين الأمس واليوم اذن وهل يكون الغد أفضل ؟ وما الحدّ بين الصّراع الإيديولوجي ماضيا وحاضرا ؟ والى متى سيظلّ هذا الفكر يدور حول نفسه ؟.

المحتـــوى

سحب من هذا الكتاب **5300** نسخة
في طبعتـه الأولـى

طبع هذا الكتاب في شهر أفريل 1992
بشركة «أوربيس» للطباعة والنشر
قصر سعيد - تونس - الهاتف : 501.700

صدر من هذه السلسلة

في قراءة النص الديني
تأليف، جمع من الأساتذة

العامل الديني والهوية التونسية
سعد غراب

كيف نهتم بالتراث
سعد غراب

الإسلام والحداثة
عبد المجيد الشرفي

المشاركة السياسية في المغرب العربي
المنصف وناس

أضواء على كتب السيرة النبوية
علي العريبي

لحظة المكاشفة الشعرية
لطفي اليوسفي

لأفهم فصول عن المجتمع والدين
عبد الوهاب بوحديبة

من قضايا الفكر الديني بتونس
عبد الرزّاق الحمّامي

الإبرام والنقض
كمال عمران